# ISTINA

## SOMMAIRE


*La Primauté de Pierre*

ORIENT ET OCCIDENT

La Primauté de Pierre dans le Nouveau Testament

Les textes concernant la Primauté
à la lumière de l'Ancien Testament

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Dialogues œcuméniques autour du *Saint Pierre*
du Prof. Oscar Cullmann



REVUE TRIMESTRIELLE • 1955 • N° 3 • JUILLET-SEPTEMBRE
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de [illegible] catholique, une contribution efficace au dialogue [illegible] *ISTINA* se doit de réserver une large place à [illegible] la pensée de nos *frères* non [illegible]

En donnant délibérément à notre revue [illegible] avertissement documentaire, il va de soi que [illegible] maîtres les positions ainsi mises en avant par [illegible] ne partagent pas entièrement notre foi, même [illegible] trouvons pas expressément ce qui, en elles, ne [illegible] répondre à la vérité. C'est progressivement [illegible] sur de nos pages un jugement d'ensemble [illegible] des opinions qui ne sont pas [illegible]

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au [illegible] restreint de ceux qui, ayant responsabilités dans [illegible] à des titres divers, ont le devoir d'état de [illegible] de leurs frères non catholiques et sont [illegible] juger.

Nous pensons que cette manière de faire [illegible] la seule qui puisse donner à nos frères séparés la [illegible] concrète du dialogue fraternel auquel ils sont [illegible] voir prendre part et qui peut les [illegible] sur les voies de l'Unité.

# La primauté de Pierre

*Les pages que nous présentons à l'attention et à la réflexion de nos lecteurs concernent l'importante question de la Primauté romaine. Nous avouerons sans ambages que nous avons longuement hésité avant de nous résoudre à les publier. Non pas principalement parce que, en raison de leur technicité, les principaux exposés qu'elles contiennent ne seraient susceptibles d'intéresser qu'une partie de nos abonnés; mais bien plutôt à cause du caractère délicat du problème soulevé. Il y avait quelque audace de notre part à demander à un exégète en renom de l'Eglise orthodoxe, — S. Exc. Mgr Cassien, Recteur de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris, — de présenter le premier son point de vue. Et cela d'autant plus que le radicalisme de ses conclusions, loin d'estomper la difficulté qui, sur ce point capital, nous oppose à ceux de nos frères chrétien d'Orient qui ne sont pas en communion avec le Siège de Rome, en souligne toute l'acuité. Bien que limitée par son objet propre à la seule question de la place de Pierre dans le collège des apôtres, son étude, en effet, a inévitablement une portée plus lointaine. En amenuisant au point où elle le fait la signification de la primauté qui peut être reconnue à l'apôtre, elle prive de fondement scripturaire dans la même mesure la doctrine de la primauté romaine telle qu'elle s'est développée et a été dogmatiquement définie dans l'Eglise catholique. S'il fallait se rendre à ses raisons, il faudrait tenir pour singulièrement affaiblie l'importance des témoignages de la tradition ancienne de l'Eglise en faveur de cette primauté et, par voie de conséquence, la valeur des inférences théologiques qui visent à la justifier. L'auteur, il est vrai, distingue soigneusement les compétences : ayant fini de parler en pur exégète, il cède la parole à l'historien de l'Eglise. Mais c'est, semble-t-il, après avoir coupé tous les ponts reliant, sur ce point, la Tradition à l'Ecriture et assigné rigoureusement à l'historien lui-même les limites recevables de ses conclusions.*

*Un autre motif de notre hésitation résidait dans le fait qu'en prenant connaissance de la position de l'Eglise orthodoxe par le seul exposé de Mgr Cassien, il serait sans doute difficile à nos*

*lecteurs de discerner ce qui y correspond à l'enseignement classique de cette Eglise sur la primauté de Pierre au sein du collège apostolique, et l'élément proprement personnel introduit dans ce débat par l'auteur. Les milieux théologiques orthodoxes se reconnaîtraient-ils eux-mêmes entièrement dans cette façon de poser, exégétiquement, le problème? Nous avions quelques raisons de nous le demander, non sans doute quant à la position d'ensemble, sur laquelle les orthodoxes sont unanimes, mais quant à certains aspects importants de la question.*

*
* *

*Il nous a semblé cependant que, tout compte fait, il était préférable de publier ce texte. Dans notre décision a pesé d'un grand poids le souhait exprimé par Mgr Cassien lui-même que son texte ne paraisse tout d'abord que conjointement avec une étude d'exégèse catholique sur le même sujet. Nous tenons à rendre ici hommage au souci de loyale confrontation qui a inspiré ce souhait. Ce souci est trop profondément aussi le nôtre pour que nous ayons pu penser nous y dérober. L'auteur ne s'est d'ailleurs pas mépris sur la nouveauté de certaines de ses positions. Il ne s'est pas dissimulé qu'elles devaient à la fois « mécontenter ses amis catholiques et déplaire à ses confrères orthodoxes ». Nettement influencée par la théorie, encore très en faveur mais délicate à manier, de la* Formgeschichte, *sa thèse — exposée par lui oralement déjà en divers milieux — nous paraît susceptible cependant de trouver un écho favorable dans certains cercles orthodoxes. C'est pourquoi, si problématique qu'elle puisse continuer de paraître en d'autres cercles, elle nous a semblé mériter de retenir notre attention par l'occasion qu'elle nous donnait de la faire apprécier par un exégète qualifié de l'Eglise catholique. Nous nous sommes adressés pour cela à notre confrère le R. P. P. Benoit, de l'Ecole biblique de Jérusalem, dont les travaux d'exégèse du Nouveau-Testament font autorité et que nous remercions vivement d'avoir accepté cette tâche. Nous avons joint à son exposé quelques notes brèves des RR. PP. A.-M. Dubarle et P. Dreyfus qui, par référence à l'Ancien-Testament, esquissent sur deux points précis une ligne de recherche qu'il semble de bonne méthode de ne pas négliger. Ces exposés aideront nos lecteurs, en particulier nos amis orthodoxes, à se faire un jugement circonstancié sur les problèmes soulevés par Mgr Cassien tout en leur donnant le moyen de mieux comprendre les assises exégétiques de la position catholique. La sérénité de l'étude de Mgr Cassien que l'on ne sent jamais empreint de la moindre animosité confessionnelle, le caractère non moins dépourvu d'esprit polémique de la contribution de ses partenaires catholiques, donnent à cette confrontation un indiscutable intérêt.*

*
* *

*Une controverse de ce genre, que son aspect technique semble d'ailleurs réserver à un public théologiquement averti, s'inscrit bien, du reste, dans la ligne du programme que nous nous sommes tracé et qui se propose d'apporter une contribution effective au dialogue entre frères séparés, dialogue si essentiel au progrès des efforts communs de compréhension mutuelle en vue d'un accord doctrinal. Le bilan, présenté par le R. P. René Beaupère, des appréciations critiques dont a été l'objet l'ouvrage du professeur O. Cullmann sur saint Pierre, tant du côté protestant que du côté catholique (et, dans une moindre mesure, du côté orthodoxe), nous permettait, en outre, de compléter heureusement ce tableau de l'état présent de la controverse sur la primauté. Il ne nous restait plus, — ce que nous avons fait, — qu'à tirer quelques conclusions en situant les éléments de ce débat par rapport à l'ensemble de l'enseignement de la foi catholique sur ce point.*

*Nous n'entendons pas cependant donner par là l'état présent de toute la controverse sur ce sujet. Délibérément, — en raison du format restreint de nos cahiers — nous avons limité cette étude au côté biblique de la question, ce qui réduit celle-ci plus spécifiquement à la primauté de l'apôtre Pierre lui-même. Nous comptons revenir ultérieurement sur la question, notablement différente, de la primauté de l'évêque de Rome en tant que successeur de Pierre, faisant appel alors aux éléments que fournit — dans un sens et dans l'autre — la Tradition. Encore devrons-nous nous en tenir, dans cette seconde étape elle-même, aux tout premiers siècles de l'Eglise. Les développements ultérieurs de la primauté romaine comme institution, ainsi que de la théologie qui la justifie, devront faire l'objet d'une étude subséquente. Nous n'abordons donc aujourd'hui que la première partie d'un programme plus vaste qui sera réalisé, s'il plaît à Dieu, au cours des années prochaines. La publication d'un fascicule de notre revue consacré principalement à une même question ne peut être, en effet, qu'exceptionnelle, car nous tenons à maintenir la variété de nos rubriques. Mais, — nos lecteurs en conviendront avec nous — certains problèmes-clés s'accommodent difficilement d'un traitement sommaire. Notons d'ailleurs encore qu'on ne doit pas s'attendre à trouver dans les pages qui suivent un exposé complet de l'exégèse catholique relative à la primauté de Pierre. Ces pages doivent être lues pour ce qu'elles sont : une étude occasionnelle portant principalement sur les points soulevés par l'article de Mgr Cassien et le livre du professeur Cullmann.*

*
* *

*Nous terminerons ces lignes de présentation en formulant le vœu que les positions exposées dans le présent cahier suscitent, tant du côté catholique que du côté non catholique, des appréciations critiques dont nous donnerons volontiers écho dans nos livraisons ultérieures. Un pareil échange d'idées doit, en effet, se montrer fécond si, comme nous en sommes persuadés, il se poursuit dans une atmosphère d'estime réciproque et de recherche désintéressée de la vérité, atmosphère dans laquelle il s'est développé à la suite des publications récentes sur le même sujet, en particulier de l'ouvrage du professeur Cullmann, atmosphère aussi, nous l'espérons, des pages qu'on va lire.*

ISTINA.

# Saint Pierre et l'Église dans le Nouveau Testament

## (le problème de la primauté)

Le dogme de l'Eglise catholique romaine attribuant la primauté dans l'Eglise à l'évêque de Rome, comme successeur de l'apôtre saint Pierre, suppose la primauté du siège et la primauté de la personne occupant ce siège. Ces deux qualités réunies en fait dans la personne du pape ne le sont pas nécessairement de soi. Si on prend le point de départ dans la primauté du siège, le pape pourrait posséder la primauté uniquement en sa qualité d'évêque de Rome. Au contraire, si saint Pierre fut investi de primauté par le Seigneur et si l'évêque de Rome est son successeur, la primauté du siège pourrait remonter à la primauté de la personne occupant ce siège. Par conséquent, les deux questions doivent être étudiées séparément.

### I

Commençons par la question du siège.

Il ne sera pas difficile de démontrer qu'à l'âge apostolique il existait une primauté de siège et que ce fut le siège de Jérusalem qui possédait la primauté.

Pour la première période terminée par le martyre de saint Etienne et la persécution générale de l'Eglise qui le suivit, la question ne se pose pas. L'intéressante hypothèse de Lohmeyer[1] qui insistait sur la survivance d'un centre du christianisme en Galilée à côté de celui de Jérusalem ne pouvant être prouvée, nous avons le droit d'affirmer qu'à cette époque primitive l'Eglise de Jérusalem était l'Eglise tout court, qu'elle représentait le monde chrétien dans sa totalité.

1. *Galilāa und Jerusalem*, 1936.

Ce fut précisément la persécution et la dispersion des fidèles dans les différentes régions de la Judée et de la Samarie (Actes, VIII, 1) qui a abouti à un nouvel ordre de choses, à l'apparition de nouvelles communautés dont l'Eglise de Jérusalem a assumé la direction. C'est ainsi que les apôtres restés à Jérusalem (*ibid.*) déléguèrent en Samarie saint Pierre et saint Jean pour conférer le don du Saint-Esprit à ceux qui avaient été baptisés par Philippe (Actes, VIII, 5 ss., 14-17), et Saul, venu après sa conversion à Jérusalem, fut présenté aux apôtres (IX, 27). Dans Actes X-XI nous sommes informés de la conversion de Corneille et de sa maison qui furent baptisés par saint Pierre. Or, ayant agit de sa propre initiative, saint Pierre est obligé de se justifier devant le centre de Jérusalem (Actes, XI, 1-18). La conclusion très générale du v. 18, signifie, évidemment, une approbation de l'autorité compétente. Pendant la famine, à l'époque de Claude, l'Eglise d'Antioche vint en aide à l'Eglise de Jérusalem (Actes, XI, 27-30; cf. XII, 25). Une autre Eglise aurait-elle droit à cette aide? Les faits que je viens de citer nous montrent que les nouvelles Eglises reconnaissaient l'autorité de Jérusalem, ou, en employant les termes du droit canon, qu'elles se trouvaient sous sa juridiction.

Dès le chapitre XIII, les détails que les Actes donnent sur l'Eglise de Jérusalem deviennent de plus en plus minces. Mais ils sont corroborés par les épîtres de saint Paul, et nous montrent que Jérusalem a gardé sa position de centre hiérarchique de l'Eglise.

La première occasion que nous avons de rencontrer de nouveau l'Eglise de Jérusalem, est le Concile apostolique. Sans entrer dans les détails, nous partons de la prémisse admise par la grande majorité d'érudits qu'il s'agit dans Actes, XV, et Galates, II, de la même réunion des dirigeants de l'Eglise. Nous apprenons que Paul, Barnabé et Tite montèrent à Jérusalem d'Antioche (Actes, XV, 2 ss.; cf. Gal., II, 1 ss.). Mais pour les autres participants il n'est pas question d'un voyage qu'ils auraient dû entreprendre pour arriver à Jérusalem. Il est plus que probable que ce fut le cas de saint Pierre, qui paraît ne pas être rentré à Jérusalem depuis Actes, XII, 17. Mais cette conclusion qui s'impose n'est pas soulignée même pour saint Pierre. Il s'agit de l'Eglise de Jérusalem (cf. ἡ ἐκκλησία avec l'article, Actes, XV, 4, 22) dont saint Pierre était, avec saint Jacques et saint Jean, l'une des colonnes, selon le témoignage de saint Paul (Gal., II, 9), et qui était toujours compétente pour prononcer des décisions obligatoires pour toute la chrétienté. C'est ainsi que le Concile, c'est-à-dire, dans notre interprétation l'Eglise de Jérusalem, a arrêté les règles qui devaient être observées en recevant les païens dans l'Eglise (Actes, XV, 19, 28-29; XXI, 25; Gal., II, 3, 7), qu'elle a légalisé le ministère de Paul et de Barnabé parmi les païens

réservant aux colonnes de Jérusalem celui de la Circoncision (Gal., II, 7-9), et qu'elle a obligé saint Paul à se souvenir des pauvres (Gal., II, 10), c'est-à-dire de l'Eglise de Jérusalem (cf. οἱ πτωχοί, les pauvres, Rom., XV, 26), en faveur de laquelle saint Paul a en effet organisé une collecte parmi les communautés d'origine païenne (cf. I Cor., XVI, 1-4; II Cor., VIII-IX, et Rom., XV, 25-32; Actes, XXIV, 17). Il ressort de cet aperçu que la compétence de Jérusalem s'étendait à tout le monde chrétien et réglait la vie de l'Eglise dans toutes ses manifestations.

La collecte dont je viens de parler est une des preuves que saint Paul reconnaissait cette compétence de Jérusalem et s'y soumettait. Il y en a d'autres. D'après le témoignage des Actes (XXI, 17 ss.) saint Paul, de retour de son troisième voyage, présente aux autorités de l'Eglise de Jérusalem un compte rendu de ses travaux et ne s'oppose pas à leur conseil de s'associer au vœu de quatre judéo-chrétiens, ce qui lui coûta la liberté. Il était d'ailleurs parfaitement conscient des dangers qui le menaçaient (cf. Rom., XV, 30-32). Il est très probable que l'attitude de saint Paul vis-à-vis de l'Eglise de Jérusalem pourrait être exprimée d'une façon plus générale. Nos textes permettent d'affirmer que saint Paul reconnaissait comme son devoir de se présenter à Jérusalem après chacun de ses grands voyages missionnaires pour y rendre compte des résultats acquis. Nous venons de le voir pour son troisième voyage. Après le premier voyage c'était le Concile (Actes, XV). Il est très vraisemblable que le deuxième voyage n'était pas une exception non plus, et que la mention de Jérusalem dans le texte occidental d'Actes, XVIII, 21, reflète une tradition authentique qui nous oblige à interpréter τὴν ἐκκλησίαν du v. 22 dans le sens de l'Eglise de Jérusalem. Il semble difficile d'éviter la conclusion que l'Eglise de Jérusalem fût pour saint Paul une autorité hiérarchique.

Après l'emprisonnement de saint Paul, il n'est plus question de l'Eglise de Jérusalem sur les pages des Actes. Il nous est peut-être permis de chercher nos renseignements ailleurs. Il y a vingt-cinq ans, j'ai essayé[2] d'interpréter l'Epître de Jacques comme une réponse de l'Eglise de Jérusalem à l'Epître aux Hébreux. J'aurai l'occasion de revenir plus loin sur la place qu'occupait saint Jacques dans l'Eglise de Jésusalem. Mais si mon hypothèse pouvait être prouvée, l'appel de saint Jacques « aux douze tribus dans la dispersion » (I, 1), c'est-à-dire à l'Eglise chrétienne dans le monde païen, supposerait toujours — dans les termes canoniques — une juridiction universelle de Jérusalem.

L'Epître de Jacques et, comme nous le verrons plus tard,

2. S. Besobrasoff, *Le Testament du Judéo-Christianisme*, dans *La Pensée Orthodoxe*, II, Paris, 1930 (en russe).

l'Evangile selon saint Matthieu, sont les derniers témoignages de l'Eglise de Jérusalem qui nous soient parvenus. A la veille de la guerre de Judée, l'Eglise de Jérusalem quitta la capitale pour Pella au delà du Jourdain et disparut des pages de l'histoire. Il n'est plus et ne peut plus être question de la primauté de cette Eglise dans le monde chrétien.

Fut-elle héritée par une autre Eglise?

Nos sources scripturaires n'en savent rien. Il n'y a pas de doute que l'Eglise de Rome, fondée très probablement encore à l'époque de Claude (cf. Actes, XVIII, 2, et Suétone, *Vita Claudii*, 25), acquit avant la fin des années cinquante une place de haute importance dans le monde chrétien. Mais jusqu'à l'exode de l'Eglise de Jérusalem, il ne pouvait être question de la primauté de celle de Rome. Et après la catastrophe du judaïsme l'Eglise de Rome partageait sa prépondérance avec celle d'Ephèse, qui semble l'avoir éclipsée vers la fin du siècle sans hériter toutefois la primauté de Jérusalem. Quant à la conscience canonique de l'Eglise de Rome, elle est peut-être reflétée dans les paroles que nous trouvons à la fin de la Première Epître de saint Pierre (V, 13). L'apôtre salue les destinataires de son épître au nom de ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή, « celle, qui à Babylone partage votre élection ». Il s'agit certainement de l'Eglise de Rome. Or, l'adjectif verbal συνεκλεκτή dit qu'aux yeux de saint Pierre, qui pouvait exprimer la conscience canonique de l'Eglise de Rome, celle-ci n'était pas supérieure à celles à qui il écrivait. Elle leur était égale.

Nous pouvons résumer. Jusqu'aux années soixante la primauté de l'Eglise de Jérusalem dans le monde chrétien est hors de doute. Elle est démontrée par nos sources scripturaires. Mais les sources dont il s'agit ne permettent pas d'affirmer avec quelque vraisemblance que cette primauté fut héritée par une autre église quelconque, que ce soit celle de Rome ou d'Ephèse.

Tels sont les faits qui se dégagent du Nouveau Testament. Ces faits ne sont pas commentés par les auteurs sacrés. Du point de vue purement historique, la thèse de la primauté de Jérusalem est parfaitement justifiée. Mais il n'est pas sans intérêt que toute justification dogmatique fasse défaut. La primauté de Jérusalem n'est jamais expliquée par un ordre du Seigneur. Sur ce point les Evangiles aussi bien que les Epîtres et les Actes gardent un silence complet. Ce silence s'étend inévitablement à la question de la succession. Si les auteurs sacrés ne commentent pas la primauté de Jérusalem, et d'autre part, s'ils ne savent rien du fait de la succession, pouvons-nous nous attendre à ce qu'ils l'aient discutée sur le plan dogmatique?

C'est tout ce que le Nouveau Testament nous permet de dire

sur la primauté du siège. Il est temps de nous tourner vers celle de la personne occupant le siège. La personne dont il est question est l'apôtre saint Pierre. Ici encore notre premier devoir sera d'établir les faits. Il s'agit de saint Pierre dans l'histoire.

## II

Notre aperçu historique sera limité à l'Age apostolique. Je ne m'arrêterai pas, comme il est coutume, sur la place que tenait saint Pierre dans le collège des Douze lors du ministère public de Notre-Seigneur. Le Seigneur vivant une vie commune avec ses disciples, n'avait pas besoin de vicaire, et à cette époque l'Eglise n'était pas encore gouvernée par les apôtres. Il ne peut donc être question de primauté dans le sens historique de ce mot. Il s'agirait tout au plus des prémisses de la primauté. Il est important de noter aussi que les textes synoptiques sur la primauté de saint Pierre (Mt., XVI, 17-19; Lc, XXII, 32) sont rédigés au futur ou à l'impératif qui se rapporte aussi à l'avenir. Les auteurs sacrés étaient conscients que pour les jours du ministère public de Jésus il ne pouvait être question de la primauté hiérarchique de l'un des Douze. D'autre part, l'interprétation des textes évangéliques pose la question de leur valeur historique. Comme j'aurai l'occasion de le montrer, je suis loin de la contester même pour Mt., XVI. Mais ces textes authentiques nous sont parvenus dans les documents tardifs. Remontant au trésor de la tradition orale, ils doivent leur place dans le contexte historique des évangiles aux auteurs de ces écrits. Dans ce contexte ils expriment, bien entendu, la conception des évangélistes qui, sans être contradictoire, ne paraît pas toujours la même. Nous verrons que la place que saint Pierre a chez saint Matthieu est différente de celle que lui donne saint Marc et ne coïncide pas avec l'image de saint Jean. Aussi est-il difficile de juger, sans une étude approfondie, ce que signifient ces témoignages capitaux pour l'histoire évangélique. Et les conclusions historiques que nous pouvons en tirer sont inévitablement hypothétiques. Un seul exemple suffirait. Le logion de Mt., XVI, appartient à la confession messianique de Césarée de Philippe? Il y a beaucoup de critiques de valeur qui défendent cette thèse de nos jours. Mais M. Cullmann[3], qui reconnaît, lui aussi, son authenticité, préfère le lier avec l'époque de la Passion (cf, p. 191). Il est clair que l'interprétation historique du texte en question ne pourrait pas être la même dans les deux cas.

Ce que je m'efforcerai de faire, c'est de mettre en lumière la place de saint Pierre dans l'Eglise des Apôtres.

3. Oscar CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*. Histoire et théologie. Bibliothèque théologique. Neuchâtel, Paris, 1952.

Nos textes nous permettent de diviser le ministère apostolique de saint Pierre en trois périodes assez distinctes : le séjour de saint Pierre à Jérusalem (Actes, I-XII), une longue période (44-65?) pendant laquelle saint Pierre ne résidait plus à Jérusalem, et qui est très peu éclairée dans nos documents qui sont, pour cette époque, les épîtres pauliniennes et Actes, XV, enfin une courte période du ministère de saint Pierre à Rome, où il est mort martyr avant l'année 68. Pour cette dernière période nous disposons de deux épîtres de saint Pierre et de l'Evangile selon saint Marc, en tant que celui-ci nous permet de nous faire une idée du milieu dans lequel il était composé.

La période Jérusalémite se divise à son tour en deux morceaux. C'est la division dont il a été question plus haut : avant et après le martyre de saint Etienne (Actes, I-VII et VIII-XII).

Il est incontestable que dans les sept premiers chapitres des Actes le rôle dirigeant est celui de saint Pierre. Après être nommé le premier dans la liste des apôtres (I, 13), c'est lui qui propose aux frères de procéder à l'élection du douzième apôtre à la place de Judas (vers. 15). Après le miracle de la Pentecôte tous les Douze se présentent à la foule, mais c'est saint Pierre qui parle (II, 14) et qui appelle au repentir et au baptême (vv. 37-38). Après la guérison du boiteux, c'est encore saint Pierre qui tient la parole (III, 6, 12). C'est lui qui a le pouvoir de châtier Ananie et Saphire (V, 1-11). Mais saint Pierre n'est pas seul. Il a à son côté, pour commencer, les onze (II, 14; cf. 37) : plus tard saint Jean (III, 1 ss; IV, ss.). Si c'est saint Pierre qui est actif, il parle au nom des deux : « ... pourquoi tenez-vous les yeux fixés sur nous comme si c'était par notre propre puissance ou par notre piété que nous eussions fait marcher cet homme? » (III, 12).

La mission commencée, saint Pierre est tout aussi actif. Il a déjà été dit que les apôtres ont envoyé saint Pierre et saint Jean en Samarie pour conférer aux nouveaux convertis le don du Saint-Esprit (VIII, 14-25). Deux points attirent notre attention dans ce cas : l'un c'est l'action des deux apôtres qui, cette fois encore, ne sont pas séparés, l'autre c'est l'autorité qui donne les ordres. Elle appartient aux apôtres qui étaient à Jérusalem (VIII, 14). Non seulement saint Jean, mais saint Pierre aussi est soumis à cette autorité qui les envoie et qui réapparaît au chapitre XI après le baptême de la maison de Corneille. Comme il a déjà été dit, saint Pierre se trouve obligé à se justifier devant le centre de Jérusalem (vv. 1-18). La glorification de Dieu du v. 18 tient lieu de verdict. Le centre approuve les mesures que saint Pierre a prises. Mais s'il s'agit d'approbation, c'est que l'autorité suprême appartient non pas à saint Pierre, mais à l'Eglise de Jérusalem. L'importance de saint Pierre est hors de doute. A la fin de cette période Hérode-Agrippa en témoigne lui-même en faisant arrê-

ter saint Pierre pour être agréable aux Juifs (XII, 3). Mais après ce qui vient d'être dit, il est clair qu'il ne peut être question d'un pouvoir monarchique dont saint Pierre serait porteur.

Il y a encore un trait dans le récit des Actes qui devrait être retenu. Nous lisons dans IX, 32, que saint Pierre visitait les fidèles partout où ils se trouvaient. C'est ainsi qu'il est allé jusqu'à Lydda et Joppé. Il faisait le tour des Eglises. On se demande : en quelle qualité ? Il est universellement reconnu que, dans l'Eglise du Ier siècle les chefs locaux doivent être distingués des apôtres représentant un ministère itinérant qui n'était pas lié avec des églises particulières. L'exemple le plus typique est celui de saint Paul qui allait de ville en ville et faisait des visites répétées aux communes qu'il avait autrefois fondées. L'exemple de Barnabé n'est pas différent en principe (cf. Actes, XV, 39). Il ne faut pas oublier que la notion d' « apôtres » (au pluriel!) dont il est question dans nos textes (cf. I Cor., XII, 28-29; Eph., IV, 11; Rom., XVI, 7, etc.) sans exclure les Douze est certainement plus générale que celle des Douze. Il peut être demandé seulement si ces formes d'apostolat pouvaient remonter à une époque aussi reculée que celle dont il s'agit en Actes, IX. Certes, elles supposent la mission, mais d'autre part doivent être aussi anciennes que la mission.

Mais dans ce cas, qui était à la tête de l'Eglise de Jérusalem à l'époque de la première mission ? Toujours saint Pierre ? Ou le développement de la mission a fait déjà surgir des autorités locales différentes des apôtres ? Dans XI, 30, le secours de l'Eglise d'Antioche à l'Eglise de Jérusalem fut remis par Barnabé et Saul aux presbytres. Dans XV, 2, 4, 6, 22, 23; XVI, 4, les presbytres sont mentionnés à côté des apôtres. Dans XXI, 18, ils accompagnent saint Jacques, et les apôtres ne sont plus mentionnés. L'existence des presbytres est attestée par les Actes non seulement pour l'Eglise de Jérusalem, mais pour les autres Eglises également (cf. XIV, 23; XX, 17). On se demande quel était le rôle de saint Jacques. Nous abordons ici le texte très discuté de Gal., I, 19. Saint Paul comptait-il saint Jacques parmi les apôtres, ou non ? L'original grec peut être traduit de deux manières différentes, et ce n'est pas la grammaire qui décide dans ce cas. Or, dans le contexte du Nouveau Testament, où les frères du Seigneur sont toujours distingués des apôtres (cf. I Cor., IX, 5; Actes, I, 13-14), la seule traduction possible serait la suivante : « Je ne vis personne d'autre des apôtres, le seul que j'ai vu (il est sous-entendu : excepté Céphas) est Jacques, le frère du Seigneur. » Dans cette interprétation saint Jacques est distingué des apôtres. Le témoignage de saint Paul est intéressant à plusieurs points de vue. La visite dont il s'agit a eu lieu à cette époque reculée où la mission avait déjà commencé, mais saint Pierre résidait toujours à Jérusalem. Si le

seul but de saint Paul était de faire la connaissance de saint Pierre (ἱστορῆσαι Κηφᾶν, v. 18), c'est que saint Pierre était pour lui une personnalité d'importance unique. Or, la rencontre que saint Paul a eue avec saint Jacques et qu'il croit digne de mentionner prouve qu'à cette époque celui-ci aussi était un personnage en vue dans les milieux de Jérusalem. Nos témoignages sont trop insuffisants pour autoriser des conclusions absolument certaines. Mais on se demande si la mention de saint Jacques, distingué des apôtres, à côté de saint Pierre ne signifie pas que la différence entre les apôtres et les chefs locaux s'accentuait déjà à Jérusalem.

De toute façon il est clair, d'après les textes qui ont été cités, que saint Pierre était soumis dans son activité apostolique au centre de Jérusalem. S'il n'était pas seul avant le commencement de la mission, encore moins peut-il être question de son pouvoir absolu et personnel à l'époque de la mission.

Pour la deuxième période de la vie de saint Pierre M. Cullmann vient de proposer une hypothèse historique qui est fortement débattue dans les milieux scientifiques. D'après Cullmann, saint Pierre aurait quitté Jérusalem pour prendre la direction de la mission judéo-chrétienne et se serait soumis volontairement à Jacques. Il faut reconnaître que les données scripturaires en faveur de cette thèse sont très minces. Si la mission de saint Pierre parmi les circoncis semble sous-entendue dans Gal., II, 7-8, le contexte de l'épître ne limite pas cette mission à lui seul (cf. v. 9) et en effet une pluralité de missionnaires judéo-chrétiens de la plus haute autorité est mentionnée par saint Paul dans I Cor., IX, 5. Le lieu de cette mission reste aussi inconnu. Cullmann veut que le fait même de la majorité juive de l'Eglise de Rome (?) ait amené saint Pierre d'assez bonne heure à la capitale de l'Empire. Nous verrons plus loin que ceci est peu probable pour d'autres raisons qui paraissent décisives. De toute façon, en présence de cet amas d'hypothèses, il me semble difficile d'accepter la théorie de Cullmann.

Tournons-nous vers les témoignages positifs dont nous disposons. Ce sont avant tout les textes de saint Paul appartenant à ses épîtres composées à cette époque. Dans I Cor., IX, 5, l'exemple de saint Pierre est la plus haute autorité à laquelle il fasse appel. Dans le premier chapitre de la même épître (v. 12) saint Pierre est le dernier échelon avant le Christ : Paul, Apollos, Céphas, le Christ. Dans la liste des apparitions du ressuscité, la première appartient à saint Pierre (ibid., XV, 5). Saint Luc qui était un compagnon et collaborateur de saint Paul a conservé un écho de cette tradition dans son Evangile (XXIV, 34). L'importance de ce fait que la première apparition du Seigneur vainqueur de la mort fut réservée à saint Pierre,

est soulignée avec force dans le livre de Cullmann (cf. p. 51). Cette importance, saint Paul la reconnaissait aussi. Il y voyait sûrement un privilège de saint Pierre. C'est à cette époque aussi que saint Paul a composé Gal., où il a mentionné son voyage à Jérusalem entrepris dans le but unique de faire la connaissance de saint Pierre (cf. I, 18). S'il en parle, c'est que son attitude vis-à-vis de saint Pierre n'a pas changé. Dans la même épître il compte saint Pierre parmi les colonnes de l'Eglise (II, 9). Et si, quelques versets plus loin, il raconte l'incident d'Antioche, survenu entre lui et saint Pierre, pour mettre en évidence l'égalité de son apostolat avec celui de saint Pierre, (II, 11 ss.), son argument est décisif parce que saint Pierre est le premier. La primauté de saint Pierre est sous-entendue dans ce récit. Saint Paul veut dire qu'il ne cède en rien au premier.

Mais ici encore la primauté de saint Pierre n'est pas absolue. Nous avons déjà vu que même à l'occasion de sa première visite à Jérusalem pour « voir » Céphas, saint Paul ne manque pas de mentionner sa rencontre avec saint Jacques. Le texte sur les « colonnes » n'est pas moins significatif. Il ne suffit pas qu'ici aussi saint Pierre ne soit pas le seul : la place qu'il occupe est la deuxième et non la première. L'ordre est : Jacques, Céphas, Jean. Et saint Paul lui-même, tout en reconnaissant l'autorité hiérarchique de l'Eglise de Jérusalem, ne se considère nullement inférieur à saint Pierre. En défendant la validité de son apostolat, saint Paul insiste sur l'égalité de ce dernier avec celui des autres apôtres. Je ne crois pas probable que les ὑπερλίαν ἀποστόλοι de la deuxième Epître aux Corinthiens (XI, 5, XII, 11 : « apôtres par excellence », en XI, 5, Botte traduit : « super-apôtres ») puissent être identifiés avec les Douze. Mais l'idée-maîtresse de l'épître est que saint Paul ne cède en rien aux autres apôtres, sans faire abstraction de saint Pierre. Le nom de celui-ci n'y est pas mentionné. Dans la partie historique de l'Epître aux Galates (I-II), la préoccupation de saint Paul est la même : il défend sa dignité apostolique, et le nom de saint Pierre est cité à plusieurs reprises. Comme nous venons de voir, il est, avec saint Jacques et saint Jean, l'une des « colonnes » (II, 9). Or, saint Paul ne manque pas de dire que, le passé des δοκοῦντες sur lequel leur autorité pourrait être fondée, n'a pas d'importance pour lui (II, 6). Le terme δοκοῦντες revenant dans le v. 9, il ne peut y avoir de doute qu'il s'agit des « colonnes ». Saint Paul leur est égal. Plus encore. A Antioche, en s'opposant à saint Pierre (Gal., II, 14 ss.), saint Paul ne veut nullement prouver sa propre supériorité. Au contraire : comme il a déjà été dit, s'il mentionne cet incident, c'est toujours parce que saint Pierre est pour lui le premier. Mais il ne pouvait le réprimander que s'il lui était égal en principe. C'est toujours l'égalité de son apostolat qu'il défend. Le témoignage de saint Paul est formel. Il ne nie pas la primauté de saint Pierre. Elle est sous-entendue

comme un fait indéniable. Mais il n'est pas question d'une primauté hiérarchique. La primauté de saint Pierre ne le met pas au-dessus des apôtres.

Nous devons nous demander quelles étaient à cette époque les relations entre saint Pierre et l'Eglise de Jérusalem. Il a déjà été souligné qu'il y était considéré comme l'une des « colonnes » et qu'il a pris part au concile. Mais le départ dont il s'agit dans Actes, XII, 17, a l'air d'un départ définitif, et l'ordre d'aviser saint Jacques n'échappe pas à notre attention. Quand saint Paul revient de son troisième voyage, il se rend aussitôt chez saint Jacques (Actes, XXI, 18). Saint Jacques n'a-t-il pas remplacé saint Pierre dans la direction de l'Eglise, et l'ordre de l'aviser n'était-il pas une transmission des pouvoirs? De premier abord, l'hypothèse paraît probable. Mais il est possible qu'une autre explication doive lui être préférée. Nous avons vu qu'à cette époque saint Jacques occupait déjà une place de grande importance dans l'Eglise de Jérusalem, et nous nous sommes demandés si nous ne nous trouvions pas en présence de l'apparition d'autorités locales qui devraient être distinguées des apôtres. Dans ce cas, l'ordre de saint Pierre ne serait qu'une simple constatation de faits. En quittant Jérusalem, il avisait celui qui était déjà à la tête de l'Eglise locale.

C'est ainsi que s'expliquerait le mieux la place de saint Jacques au concile (Actes, XV). La présidence de saint Pierre n'est pas absolument exclue. C'est lui qui met de l'ordre dans la discussion en exposant le principe d'une solution possible (vv. 7-11) qui permet d'entendre le compte rendu de Barnabé et de Paul. Mais c'est saint Jacques qui propose la formule du décret apostolique acceptée à l'unanimité et reproduite dans la lettre que le concile envoie à Antioche (vv. 19-20 et 28-29). La présidence de saint Jacques est plus probable. Et s'il était le président, ne l'était-il pas précisément en sa qualité de chef local?

Le cas est certainement unique. Et les témoignages que nous possédons ne suffisent pas pour reproduire toutes les étapes de l'évolution dont nous sommes témoins dans l'organisation de l'Eglise. D'autre part la direction de l'Eglise de Jérusalem qui était toujours le centre hiérarchique du monde chrétien donnait à saint Jacques une importance qui n'avait pas de précédent et ne s'est plus répétée dans l'histoire de l'Eglise. N'était-il pas supérieur à saint Pierre ?

Cette conclusion ne s'impose pas nécessairement. Nos textes nous permettent d'affirmer une certaine analogie entre sa situation et celle de saint Pierre au début de l'Age apostolique. Comme saint Pierre, il n'apparaît jamais seul. Dans Actes, XII, 17, saint Pierre fait aviser « Jacques et les frères ». Dans XXI,

18-25, saint Jacques est accompagné des « anciens » — οἱ πρεσβύτεροι —, dont la présence semble être plus qu'une simple formalité, du moment que toute la péricope est rédigée au pluriel. « Ils glorifièrent Dieu et dirent à Paul » (v. 20). Et le sujet du discours qui suit est un « nous » qui semble embrasser saint Jacques *et* les presbytres. Dans le cas de saint Pierre ces observations nous ont obligés à nier le caractère absolu et purement personnel de son autorité. Le cas de saint Jacques ne pouvait échapper à cette conclusion non plus.

Sans trop insister sur la place de saint Jacques à la tête des « colonnes », on serait tenté d'interpréter l'incident d'Antioche comme une preuve de la soumission de saint Pierre à sa juridiction. En effet, saint Pierre se sent obligé à rétracter sa conduite devant les émissaires de Jacques (Gal., II, 12). Mais ici encore il s'agirait de la dépendance de saint Pierre non pas de l'autorité personnelle de saint Jacques, mais de la juridiction du centre de Jérusalem représentée par saint Jacques comme le chef local. Une interprétation responsable de textes ne nous permet pas d'affirmer la soumission de saint Pierre à la juridiction personnelle de saint Jacques. Mais il est tout aussi impossible d'insister sur le contraire. Il est absolument certain que saint Jacques, dans sa qualité de chef de l'Eglise de Jérusalem, ne dépendait pas de saint Pierre.

Quant à saint Pierre, ses déplacements au cours de cette deuxième période de sa vie nous sont inconnus. En sa qualité d'apôtre, nous aurions droit de lui attribuer un ministère itinérant sans le limiter, avec M. Cullmann, aux milieux uniquement judéo-chrétiens. Très certainement, il a passé quelque temps à Antioche (cf. Gal., II, 11). Ses relations avec l'église d'Antioche et celles de saint Paul sont les mêmes. Ni l'un ni l'autre n'ont été parmi ses fondateurs. Les deux y ont travaillé.

Vers la moitié des années soixante nous retrouvons saint Pierre à Rome. Il a passé à Rome la troisième et dernière période de sa vie d'apôtre.

Du séjour et de l'activité de saint Pierre à Rome témoignent ses épîtres qui font partie du Nouveau Testament. Je pars de l'authenticité de la première épître qui semble être suffisamment prouvée par les dernières recherches[4], et je me crois autorisé à expliquer les points de contact entre la deuxième Epître et celle de saint Jude par une certaine interpénétration des deux écrits. La rédaction définitive de la *Secunda Petri* aurait eu lieu sous l'influence de l'épître de saint Jude qui serait

4. Cf. SELWYN, E. G. *The first Epistle of St. Peter. The Greek text with introduction, notes and essays.* 2nd ed. London, 1949.

elle-même un remaniement partiel d'un écrit authentique de saint Pierre. C'est précisément cet écrit qui apparaîtrait à travers notre deuxième Epître. Elle peut donc servir avec une certaine circonspection, mais elle aussi, d'un témoignage de saint Pierre dans le Nouveau Testament. Les deux documents doivent dater des années soixante et être d'origine romaine.

Contrairement à M. Cullmann, je ne crois pas que saint Pierre ait fait des voyages répétés à Rome. Je pense qu'il y est venu très tard. Dans l'Epître aux Romains datant du troisième voyage missionnaire de saint Paul, l'apôtre explique son retard de visiter la capitale de l'Empire par la règle qu'il s'imposait « de ne pas bâtir sur les fondations posées par autrui » (xv, 20). Saint Paul avait coutume de mentionner saint Pierre. Il suffit de relire les textes déjà cités. Si l'« autrui » dont il s'agit était saint Pierre, saint Paul n'aurait pas manqué de le nommer. Son argument en serait plus fort. S'il ne le fait pas, c'est que, très probablement, jusqu'à l'époque de la composition de l'Epître aux Romains saint Pierre n'a pas été à Rome. Il est certain qu'il n'y était pas non plus cinq ans plus tard, lorsque saint Paul est arrivé comme prisonnier à Rome. Cette fois ce serait saint Luc qui aurait été heureux de signaler leur rencontre. Il ne le fait pas (cf. Actes, xxviii). Plus tard, c'est l'absence de toute mention de saint Pierre dans les Epîtres de la captivité qui rend très peu probable sa présence à Rome à l'époque de leur composition. Je pense qu'il n'y était pas jusqu'à la mort de saint Paul pendant sa deuxième captivité. Sinon, le silence sur saint Pierre dans la deuxième à Timothée serait absolument inexplicable. Tels sont les faits. On m'objectera peut-être que saint Pierre pourrait être venu à Rome dans les intervalles entre ces bornes que j'ai essayé de fixer. La possibilité n'est certainement pas exclue, mais elle est purement théorique. Il manque tout témoignage scripturaire pour l'appuyer. Il me semble donc très probable, en restant sur le terrain des faits, que saint Pierre n'est venu à Rome qu'après la mort de saint Paul.

On se demandera, ici encore : en quelle qualité ? L'église de Rome existait déjà depuis de longues années. Sa gloire retentissait dans le monde (cf. Rom., i, 8). Elle possédait sûrement ses autorités locales (cf. Rom., xii, 6-8). Après ce qui a été dit sur le ministère de saint Pierre par rapport à celui de saint Jacques, la réponse est simple : saint Pierre est venu — tout comme il était déjà venu à Antioche — en qualité d'apôtre, autrement dit, de ministre itinérant.

Dans cette situation historique — entre 64 et 67 — il ne pouvait être question de sa primauté. Le centre de Jérusalem existait toujours, et sa primauté hiérarchique était reconnue par toute la chrétienté. Quant à saint Pierre, nous avons vu

qu'il ne la possédait ni avant ni après son départ de Jérusalem.

La conclusion à laquelle nous arrivons peut être confirmée par le témoignage de ses deux épîtres qui reflètent sa conscience apostolique. Si nous comparons son enseignement avec celui de saint Paul, nous voyons la même autorité apostolique. Bien sûr, saint Pierre est conscient de son droit d'enseigner, mais tout aussi bien que saint Paul : ni plus ni moins. Arrivé à la fin de sa première épître, saint Pierre parle de la grâce de Dieu dans laquelle les destinataires de l'épître sont établis (v, 12). On peut y voir une allusion à l'enseignement de saint Paul qui a évangélisé la Galatie et l'Asie (cf. I, 1). Cette conclusion est rendue particulièrement vraisemblable par de nombreux rapprochements qui existent entre la *Prima Petri* et l'épître de saint Paul aux Ephésiens. Dans cette interprétation, saint Pierre rappellerait à ses lecteurs l'enseignement de saint Paul. C'est d'ailleurs ce qu'il dit expressément dans sa deuxième épître (III, 15-16; cf. v, 2). Saint Pierre se réfère à l'enseignement de saint Paul et le confirme. Mais ceci veut-il dire que saint Pierre exerce une supériorité, qu'il prononce le jugement de l'Eglise au sujet de l'enseignement de saint Paul ? Nullement, puisque saint Jude fait la même chose par rapport à l'enseignement de saint Pierre. En effet, il est difficile de concevoir Jud., 17-18, autrement qu'un renvoi à II Petri, III, 3. Le droit dont saint Jude use vis-à-vis de saint Pierre, et saint Pierre vis-à-vis de saint Paul est le droit du survivant : le droit et le devoir. La thèse que saint Paul est mort avant saint Pierre me semble imposée par nos textes. Saint Paul étant mort, saint Pierre rappelle aux disciples de l'Apôtre-Martyr l'enseignement de leur grand maître. C'est le seul titre qu'il possède. Mais ce titre suffit. Une autre fois, dans II Petri, I, 16-18, il avance son droit de témoin oculaire. Il n'est d'ailleurs pas seul. Il écrit au pluriel : ἐπόπται ἡμεῖς. Une chose est claire. Le droit de témoin oculaire ne constitue pas l'autorité. A la question, si saint Pierre était conscient de sa primauté, nous pouvons répondre sans la moindre hésitation que ses deux épîtres n'en savent rien. Elles ne la reflètent même pas dans le sens limité des Epîtres pauliniennes et du livre des Actes.

Ici encore j'attends des objections. On voudra probablement rectifier mon affirmation. En s'adressant aux communautés chrétiennes, d'Asie mineure, saint Pierre témoignerait de sa conscience de chef hiérarchique dont la compétence s'étendait à tout le monde chrétien. Pour tenir tête à cette objection je rappellerai ce que je viens de dire sur le droit du survivant et les points de contact, qui sont indéniables entre la *Prima Petri* et l'épître aux Ephésiens. J'insisterai aussi sur l'importance que les églises d'Asie mineure ont acquise vers cette époque. Saint Pierre faisait son devoir apostolique indépendamment de toute

primauté. Or, il existe une injonction dans la première épître qui exclurait toute interprétation de sa primauté, s'il en était question, dans le sens canonique. Je pense à l'exhortation des anciens v, 1 ss. Les anciens y sont chargés de paître le troupeau de Dieu. Ils sont donc pasteurs. Le fait que saint Pierre leur donne des injonctions veut-il dire que ces pasteurs sont soumis à son autorité, ou avec plus de précision, que l'autorité de l'expéditeur écrivant de Rome s'étend aux communautés d'Asie mineure ? Une réponse positive à cette question n'est guère possible. Pour commencer, nous ne savons pas ce qu'est le ministère de ces pasteurs. Ce qui est plus important, c'est que saint Pierre les appelle πρεσβύτεροι et soi-même συμπρεσβύτερος. La traduction française : « ancien comme eux », est exacte. Donc, il ne fait pas de distinction entre leur ministère et le sien : tous sont πρεσβύτεροι. D'autre part, le verbe est παρακαλῶ. Pris à la lettre, ce verbe n'implique pas d'ordre. Il comporte une grande variété de nuances. La signification : « je prie », qu'il a dans le grec moderne, remonte à l'usage hellénistique. Elle est parfaitement justifiée pour le Nouveau Testament. Saint Pierre s'adresse donc à des égaux et les prie en égal.

Ce n'est pas tout. Il existe dans le Nouveau Testament un autre document qui date très probablement de la même époque que ces deux épîtres et émane vraisemblablement de l'entourage de saint Pierre à Rome .C'est l'Evangile selon saint Marc. La majorité des critiques contemporains acceptent le témoignage des anciens qui y voient les « mémoires » de l'apôtre recueillies par son interprète. Sans mettre en doute la valeur du document comme source de l'histoire évangélique, nous l'interrogerons ici uniquement sur l'opinion que son auteur se fait du ministère de saint Pierre. Cette opinion pourrait refléter la conscience apostolique de saint Pierre et le jugement de l'Eglise de Rome. Nous constatons ce qui suit.

Saint Marc est d'accord avec saint Paul et l'auteur des Actes que saint Pierre occupe parmi les apôtres une place prééminente. Dès le début de l'évangile le lecteur a l'impression que la maison de Simon et d'André est le pied-à-terre de Jésus à Capharnaüm (I, 29 ss.). Avant la nomination des Douze le petit groupe des disciples est désigné : « Simon et ceux qui étaient avec lui » (v. 36, sans parallèle chez les autres synoptiques). Dans la liste des Douze il est, comme toujours, le premier (III, 16), sans toutefois que cet ordre de priorité soit souligné. Dans XIII, 3 (aussi sans parallèle chez les autres synoptiques) c'est la question de Pierre, de Jacques, de Jean et d'André qui introduit le discours eschatologique de Jésus. Le point culminant c'est l'ordre de l'ange de la Résurrection (XVI, 7) : « ... allez dire à ses disciples *et à Pierre* qu'il vous précède en Galilée ». Cette fois encore, les mots soulignés ne se trouvent que chez

saint Marc. Il a certainement un intérêt particulier pour saint Pierre.

Mais les passages cités, même le dernier, veulent-ils dire que saint Marc reconnait sa primauté hiérarchique ? Il n'y fait aucune allusion. Et une autre explication semble plus naturelle et plus conforme au témoignage des anciens : tous ces passages sont des souvenirs personnels qui étaient chers à l'apôtre et que saint Marc n'a pas oubliés. Il y en a d'autres dont quelques-uns ont passé dans Luc. Ce sont toujours Pierre, Jacques et Jean qui accompagnent le Seigneur dans la maison de Jaïre (v, 37). Dans le récit de la Transfiguration le désir de saint Pierre de dresser trois tentes est sévèrement critiqué par l'évangéliste : « Il ne savait... ce qu'il disait (au singulier!), car ils étaient effrayés » (IX, 6). Cette note se retrouve chez saint Luc (IX, 33), mais saint Matthieu ne l'a pas. Nous croyons y reconnaître la voix de saint Pierre, qui a parlé à son interprète. Il s'est rendu compte que son désir n'était pas justifié. Dans Mc, XI, 21 (qui n'a pas de parallèle non plus) c'est saint Pierre qui remarque que le figuier maudit par le Maître est desséché. M. Cullmann (p. 20) y voit un des textes de saint Marc où il fait passer saint Pierre au premier plan. Admettons-le. Mais ce texte, comme les deux précédents, ne veut dire nullement que saint Marc lui donne la place dans son évangile pour souligner la primauté de l'apôtre. Saint Pierre chérissait ces petits détails de ses relations avec le Maître. Il en a gardé un souvenir palpitant que saint Marc a bien su reproduire. A la lumière de ces observations il semblerait plus prudent de ne pas exagérer la portée dogmatique de XVI, 7. Certes, pour saint Marc, son patron était le premier parmi les Douze. Il en était persuadé lorsqu'il écrivait son évangile, très probablement aussitôt après la mort de saint Pierre à Rome, dans la deuxième moitié des années soixante. Mais rien ne nous permet d'affirmer absolument que cette conception fût une projection dans le passé de la primauté hiérarchique de saint Pierre dans l'Eglise. Sur ce point saint Marc ne nous apprend rien de précis des idées de saint Pierre lui-même ni de l'opinion de l'église de Rome. Nous verrons que l'attitude de saint Matthieu vis-à-vis de saint Pierre est profondément différente de celle de saint Marc.

Il a été dit que dans sa qualité de ministre itinérant, saint Pierre n'était pas lié avec l'Eglise d'Antioche plus étroitement que saint Paul. Le même doit être affirmé pour Rome. Ici encore nous sommes en présence d'une église dans la fondation de laquelle ni l'un ni l'autre n'ont pris part. Tous les deux y ont travaillé. Tous les deux y sont morts martyrs, j'ajouterais même : saint Paul avant saint Pierre. Il serait juste de se rappeler à cette occasion les textes de saint Paul témoignant de sa conscience apostolique le rendant égal à saint Pierre. Les épi-

tres de saint Pierre nous permettent de croire que le jugement de celui-ci n'était pas différent.

Notre conclusion est toujours la même. En restant sur le plan des faits historiques, les témoignages scriptuaires dont nous disposons ne nous autorisent pas à affirmer la primauté hiérarchique de saint Pierre à aucune époque de son activité apostolique : ni à Jérusalem, ni sur le champ de mission, ni à Rome.

Il n'est donc pas étonnant que dans les témoignages historiques sur saint Pierre il manque toute allusion à une succession de son ministère, comme d'un ministère qui serait différent de celui des apôtres.

Mais les faits de l'histoire sont commentés par les théologiens. Nous avons vu que les théologiens du Nouveau Testament ne disent rien sur la primauté de Jérusalem et encore moins sur la succession de celle-ci.

Le cas de saint Pierre est de ce point de vue manifestement différent.

## III

Les auteurs sacrés ont beaucoup réfléchi sur saint Pierre. Nous passerons en revue leur commentaires dans l'ordre chronologique des documents qui les contiennent et commencerons par l'évangile selon saint Matthieu.

Nous ne pouvons pas nous permettre de considérer ici toutes les données en faveur de sa composition avant la fin des années soixante. Notons seulement qu'en reproduisant l'enseignement eschatologique de Jésus, ni Matthieu, ni Marc ne font cette distinction entre la catastrophe du Judaïsme et la fin de l'éon qui est parfaitement claire pour Luc (cf. Lc, XXI, 24). L'explication la plus simple de cette différence serait la composition des deux premiers Evangiles avant l'année 70, et du troisième après cette date en possession de l'expérience historique qui a appris les chrétiens à mieux comprendre l'enseignement de Jésus. Dans le cas de Matthieu ce serait une erreur que de perdre de vue quelques considérations supplémentaires en faveur de cette date reculée. Je pense à son caractère judéo-chrétien et universaliste en même temps et à son acceptation par tout le monde chrétien qui s'opposent à une date tardive sur laquelle insistent les historiens libéraux. S'il était d'une époque avancée, le problème de notre Premier Evangile serait une énigme inexplicable. Mais d'autre part il contient des indices qui font penser à des temps troubles, à un ciel orageux. Certains détails de la parabole du festin de noces (XXII, 7) nous frappent comme un pressentiment de la catastrophe du Judaïsme. Ce pressentiment serait naturel

pendant les années soixante. Il aurait été prématuré à une époque antérieure. La chronologie que nous acceptons nous servira de point de départ.

C'est saint Matthieu qui nous a conservé le texte classique sur lequel le dogme de la primauté de saint Pierre est fondé (XVI, 17-19).

L'authenticité de ce texte a été fortement combattue dans les milieux du protestantisme libéral. Il faut reconnaître qu'à notre époque il est accepté par un nombre toujours croissant de savants. Citons K. L. SCHMIDT dans son grand article sur l'Eglise dans le *Dictionnaire* de Kittel (vol. III) et les dernières recherches de M. CULLMANN (cf. pp. 142 et plus particulièrement p. 191). Tous les deux se prononcent en sa faveur.

Dans le contexte immédiat dans lequel le longion se trouve, son interprétation ne présente pas de difficulté. La confession de saint Pierre (v. 16) est une réponse qu'il donne à la question du Seigneur adressée à tous (v. 15). Elle est par conséquent une confession du collège apostolique. C'est sur ce point qu'insiste surtout la polémique anti-romaine, que ce soit dans les milieux orthodoxes ou protestants. Saint Pierre ne serait que le porte-voix des Douze. Mais à la confession messianique sortie de la bouche de saint Pierre, le Seigneur répond à saint Pierre, et non pas aux apôtres. Ceci est le sens des trois versets dont il est question. Et la première chose que le Seigneur fait, c'est de le proclamer bienheureux pour la révélation qui lui fut donnée par le Père Céleste (v. 17). Il oppose cette révélation à toute source humaine et terrestre qu'il qualifie de « chair et de sang ». Cette image biblique très courante, saint Paul l'applique dans l'épître aux Galates (I, 16-17) à « ceux qui étaient apôtres avant lui ». Le Seigneur dans sa réponse à saint Pierre, pense-t-il aux apôtres, lui aussi? Notons la coïncidence sans exagérer son importance. L'image est trop fréquente (cf. encore Eph., VI, 12) pour autoriser des conclusions. C'est le témoignage positif qui importe : la révélation qui est donnée à saint Pierre provient du Père. Le logion exprime ce théocentrisme christocentrique qui est une caractéristique de la tradition évangélique. Le facteur de la révélation est Dieu, mais l'objet de la révélattion est Jésus qui appelle Dieu son Père, donne en son propre nom la promesse à Pierre et en fait son agent. Le Seigneur continue toujours aux formes du singulier. Il parle à Simon de la pierre sur laquelle Lui, Le Christ, fondera son Eglise (v. 18), des clefs du Royaume des Cieux qu'il lui donnera et du droit de lier et de délier qui lui sera conféré (v. 19). Ce dernier pouvoir qui est, dans le contexte, une interprétation de l'image des clefs, n'est pas une prérogative dont saint Pierre soit le seul détenteur. Dans XVIII, 18, la même

promesse est donnée à tous aux formes du pluriel. Elle est réalisée, dans des termes différents, mais toujours au pluriel, dans Jn, xx, 23. Mais l'image de la pierre dans le sens de notre péricope est unique. Veut-elle dire que l'Eglise est fondée sur saint Pierre? C'est une conclusion à laquelle l'interprétation polémique s'efforce d'échapper à tout prix, mais qui paraît s'imposer même dans la forme grecque du logion. Quant à la forme araméenne qui doit être originale, les substantifs grecs πέτρος et πέτρα ne pouvaient être que deux traductions du même *Kepha*, qui est le nom araméen de l'apôtre d'après saint Paul (cf. Gal., I-II) et saint Jean (I, 42). C'est pourquoi M. Cullmann insiste sur l'importance de ce changement de nom, qu'il eût lieu à cette date ou à une date antérieure (cf. p. 17). Le logion sur l'Eglise exprimerait la signification de ce changement. La seconde considération qui rend notre interprétation inévitable, c'est la parabole des clefs qui appartient, elle aussi, à l'image de l'édifice. Développant l'image de la pierre, elle rend toute autre interprétation du v. 18 improbable. Oui, d'après le logion de Mt., XVI, l'Eglise est bâtie sur saint Pierre. Donc, la primauté de saint Pierre dont il s'agit, est une primauté qui le met, ou plutôt qui le mettra, au-dessus des autres apôtres. La place de saint Pierre est absolument unique.

Mais dans quel sens faut-il interpréter ce ministère unique? Le dogme catholique romain l'interprète dans le sens canonique. Théoriquement, cette interprétation est possible. Mais est-elle la seule qui soit possible? L'interprétation morale n'est pas moins probable. De sa part, M. Cullmann vient d'insister sur une interprétation purement historique. Il ne s'agirait pas d'une institution ecclésiastique, mais de faits d'histoire, du rôle historique de saint Pierre qui, une fois pour toutes, a posé les fondements de l'Eglise. Or, il n'est pas sans intérêt que M. Cullmann, en acceptant l'authenticité du logion, lui donne sa place dans l'histoire de la Passion, autrement dit qu'il le tire de son contexte traditionnel.

En principe, ce procédé est justifié. N'oublions pas que la comparaison de Matthieu avec les autres synoptiques révèle son caractère systématique. Le premier évangéliste a combiné les éléments de l'ancienne tradition d'après le plan qu'il avait dressé probablement lui-même. Le logion de Mt., XVI, 17-19, pouvait bien être un de ces éléments qui vivaient leur propre vie avant d'être incorporés dans nos évangiles. Leur existence prélittéraire donne droit à leur étude en dehors du contexte dans lequel ils nous sont parvenus. Quelles que soient les exagérations de la « Formgeschichte », c'est son mérite incontestable d'avoir ouvert ces perspectives devant la science biblique. M. Cullmann n'est pas le seul savant contemporain qui s'efforce de comprendre le logion de Mt., XVI, en dehors de son contexte

traditionnel. Les défenseurs contemporains de son interprétation canonique s'engagent dans la même voie.

Il faut reconnaître toutefois que l'interprétation du logion comme unité isolée se heurte à des difficultés considérables. Il est pratiquement impossible de trouver un point d'appui pour son analyse en dehors du contexte. Le logion a un caractère judéo-chrétien qui est une des preuves de son authenticité. Mais son interprétation à la lumière des parallèles vétérotestamentaires et judaïques qui est très à la mode aujourd'hui n'a pas abouti à un résultat incontestable. D'autre part l'interprétation du logion dans un sens purement canonique nous met en contradiction avec les faits de l'histoire. L'aperçu historique qui a été proposé dans le paragraphe précédent nous a montré que les apôtres n'étaient pas soumis à la juridiction de saint Pierre, et qu'il n'a jamais été un chef absolu de l'Eglise. Notre but d'apprendre ce que le Seigneur a voulu dire en nommant Simon « pierre » et en lui donnant les clefs est loin d'être atteint, et il est très significatif que dans l'exégèse moderne le moment irrationnel dans l'élection de saint Pierre qui est comparée à celle d'Israël, est fortement souligné [5]. L'interprétation s'arrête devant une énigme qu'elle est impuissante à pénétrer.

Je ne vois donc qu'une seule voie pour comprendre le logion : c'est de l'interpréter dans le contexte général de Matthieu. La tentative consciente ou inconsciente d'opposer l'interprétation du Christ à celle de saint Matthieu n'ayant pas abouti à un résultat positif, il ne nous reste qu'à reproduire la pensée du Christ dans l'interprétation de saint Matthieu. Celle-ci est claire et parfaitement conforme à l'analyse du logion, XVI, 17-19, comme elle a été proposée dans les grandes lignes. La primauté de saint Pierre est affirmée à travers tout l'évangile.

Il va sans dire que je laisserai de côté les éléments de la tradition synoptique qui se retrouvent chez les autres évangélistes et ne constituent pas une propriété de saint Matthieu. Telles les remontrances de saint Pierre aussitôt après sa confession (XVI, 22 ss.) et toute l'histoire de son reniement (XXVI, 33-35, 58, 69-75). Il est aussi évident que ces textes seraient mal choisis pour prouver la primauté de saint Pierre. Très probablement saint Matthieu les a cités parce qu'ils appartenaient au patrimoine synoptique.

Ceux qui constituent la propriété de saint Matthieu ne sont pas tous de la même valeur. Quelquefois ce sont de menus détails qui reçoivent leur signification à la lumière des textes

5. Cf. par exemple K. L. Schmidt, article cité, *Theologisches Wörterbuch*, vol. III, p. 527.

parallèles. Dans le récit de la Transfiguration saint Pierre est prêt à construire lui-même les trois tentes : le singulier ποιήσω — je ferai — (XVII, 4) ne se retrouve ni chez saint Marc, ni dans les meilleurs manuscrits de Luc. Plusieurs fois, l'enseignement du Seigneur d'une importance primordiale, est une réponse à saint Pierre. Dans XVIII, 21, saint Pierre l'interroge sur le devoir de pardonner. Dans XV, 15, il réagit par sa question aux paroles du Seigneur sur les guides aveugles. Ne le fait-il pas en guide qui craint d'être aveugle lui aussi? Il est vrai que cette fois il parle au pluriel : « explique-nous »... S'il fallait insister sur la signification du pluriel, ce serait tous les apôtres qui seraient des guides, mais saint Pierre aussi. Il serait un guide (peut-être *le* guide) parlant au nom de guides. L'épisode du didrachme (XVII, 24-27), sans parallèle chez les autres synoptiques, présente un intérêt particulier. Pour faire payer Jésus, les percepteurs s'adressent à saint Pierre et, dans la pensée du Seigneur, la monnaie que saint Pierre allait pêcher suffirait pour les deux : « donne-le pour moi et pour toi ». Il s'associe saint Pierre de la façon la plus étroite. Le dernier texte est la marche de saint Pierre sur les eaux (Mt., XIV, 28-31), aussi sans parallèle. D'un côté l'épisode ne sert pas à la gloire de saint Pierre. Sa foi fléchit, il court le danger de se noyer, et c'est le Seigneur qui le sauve. Il y a un certain parallélisme entre ce récit et l'histoire du reniement. De l'autre côté saint Pierre se distingue des Douze. Il est le seul qui veut aller à la rencontre de Jésus. Et serait-il un anachronisme de penser que le symbole ecclésiologique de la barque a déjà cette valeur dans l'imagerie ecclésiologique de saint Matthieu? Dans cette interprétation, les disciples dans la barque représenteraient l'Eglise, et saint Pierre serait leur chef ou tout au moins le premier entre eux.

C'est précisément ce que nous trouvons dans la liste des douze apôtres, Mt., X, 2. Il a déjà été dit que dans toutes les listes des Douze saint Pierre occupe la première place. Mais dans Matthieu — et seulement dans Matthieu — cette priorité est soulignée : « Le premier Simon appelé Pierre » — πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος. Introduits par ce titre et à côté du logion de Mt., XVI, 17-19, les textes que nous venons de passer en revue forment un ensemble significatif et constituent une particularité de Matthieu qu'il ne nous est pas permis de perdre de vue.

Etant d'accord pour la primauté de fait, M. Cullmann la croit attestée par les trois synoptiques également. Il insiste sur le fait qu'il se trouve dans chacun des trois premiers évangiles des textes sur saint Pierre qui n'ont pas de parallèles chez les autres (p. 20). Pour le moment je laisserai Luc de côté. Nous y reviendrons plus tard. En limitant nos observations à Matthieu et Marc, je ne crois pas que la thèse de M. Cullmann puisse être acceptée sans réserve. Les textes de Matthieu sur saint Pierre me

paraissent très différents de ceux de Marc. Je me suis efforcé de mettre en relief le caractère strictement personnel des références de Marc. L'interprète de saint Pierre se souvient de l'enseignement de son maître et recueille dans son évangile ces petits détails émouvants que l'apôtre chérissait. Il ne veut rien prouver, et saint Pierre non plus. J'ai tâché de montrer qu'à la lumière des autres références, même l'ordre de l'ange de la Résurrection, Mc, XVI, 7, revêt ce caractère purement personnel. Bien au contraire, les références de Matthieu ont un caractère doctrinal attestant la primauté hiérarchique de saint Pierre. C'est la thèse que saint Matthieu s'efforce de prouver.

Mais son commentaire théologique ne va pas aussi loin que nous l'aurions souhaité. Si le Seigneur a voulu que saint Pierre fût le premier et si l'apôtre le fut en réalité, quel est le sens de cette primauté ? Saint Matthieu cite le logion sur la primauté et ne manque pas de faire comprendre à plusieurs reprises que saint Pierre était réellement le premier parmi les Douze. Mais il ne dit rien de plus. A côté de l'image de XVI, 17-19 les autres mentions sont autant d'images symboliques qui exigent une explication, mais ne la reçoivent pas. La question reste ouverte.

Un point doit être souligné. Il a été dit plus haut qu'il n'est nulle part question de la succession du ministère de saint Pierre. Ceci est normal sur le plan d'histoire, du moment que son office d'apôtre n'est pas différent de celui des autres apôtres. Mais saint Matthieu, attribuant à saint Pierre un ministère unique, ne sait rien non plus de la succession de ce ministère. Il est possible que ceci soit dû à la perspective eschatologique du premier évangéliste qui attendait la venue de Fils de l'Homme avant que les apôtres eussent achevé le tour des cités d'Israël (cf. X, 23). Mais le fait comme tel est digne d'attention. Le ministère de saint Pierre reste un ministère unique sans aucune allusion à son prolongement dans l'histoire.

Il est naturel de se poser la question : quelle est l'origine de l'idée que saint Matthieu se fait du ministère de saint Pierre ? Il s'agit précisément de l'auteur de l'Evangile. En citant le logion sans l'expliquer, il lui donne une place dans le système qu'il crée des éléments de la tradition, mais crée très probablement lui-même. Toute réponse à la question qui vient d'être posée, serait inévitablement hypothétique. Mais des points de départ plus ou moins solides nous sont fournis par ce qui a été dit plus haut. Nous avons compris Matthieu comme un évangile Jérusalémite datant des années soixante. A cette époque Jérusalem était toujours le centre hiérarchique du monde chrétien. Saint Matthieu avait certainement une haute idée de la primauté de Jérusalem. C'est lui, et lui seul, qui a conservé

la parole du Seigneur où Jérusalem est appelée, en termes vétérotestamentaires, « la ville du Grand Roi » (v, 35). Dans IV, 5, et XXVII, 53, il l'appelle « la sainte ville ». Cette idée se reflète très probablement encore dans l'imagerie biblique d'Apoc., XI. Elle était chère à la chrétienté du Ier siècle. Sur ce fond il est naturel d'interpréter la primauté de saint Pierre dans Matthieu comme un dérivé de la primauté de l'Eglise de Jérusalem.

L'image de saint Pierre dans Matthieu est une image idéale, surtout si nous admettons que l'évangile a été composé du vivant de saint Jacques. Comme il a déjà été dit, l'interprétation canonique de cette image entraînerait une contradiction avec l'histoire. Le sens primitif du logion sur l'Eglise nous reste et restera toujours inconnu. Mais à l'époque orageuse des années soixante, à la veille de la catastrophe, l'image de saint Pierre était l'image d'un chef qui avait gouverné l'Eglise aux jours de son printemps et en présence duquel le chef actuel s'effaçait humblement. La grande distance qui séparait saint Pierre de Jérusalem donnait à cette image des proportions légendaires et une signification symbolique. Une explication du symbole manquait inévitablement, parce que toute explication exigerait la précision et détruirait l'image.

Je n'insiste nullement sur cette hypothèse. On pourrait s'en passer. C'est le fait qui importe. J'ai appelé autrefois Matthieu, avec l'épître de saint Jacques, le testament du judéo-christianisme[6]. Il l'était sous beaucoup de points de vue. Et son influence était grande, probablement dès les premiers jours. Sa conception de la primauté restée sans explication posait une question qui exigeait une réponse.

Saint Luc fut le premier qui essaya de la donner.

## IV

Il me paraît hautement probable que les écrits de saint Luc ont été composés pendant les années soixante-dix, même peut-être plus tard et qu'il connaissait non seulement l'Evangile selon saint Marc, mais celui selon saint Matthieu aussi. Il a déjà été dit que, contrairement à ses prédécesseurs, il fait une distinction entre la catastrophe eschatologique et la destruction de Jérusalem (cf. XXI, 24 ss.), qu'il aurait par conséquent, derrière lui. A côté des deux évangiles canoniques, il avait d'autres sources à sa disposition.

Les détails sur saint Pierre qui remontent à ces sources et

6. *Le Christ et la première génération chrétienne*. Paris, 1950 (en russe), p. 287.

n'ont pas de parallèles chez saint Matthieu et saint Marc sont quelquefois insignifiants. Même la formule ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ : « Pierre et ses compagnons », qui se trouve dans le récit de la Transfiguration (IX, 32) et dans la plupart des manuscrits de VIII, 45, ne diffère pas dans son essence de celle de Mc. I, 36, que nous avons fait remonter aux souvenirs personnels de l'apôtre. Chez saint Luc non plus, elle n'exige pas une interprétation dans le sens de la primauté.

D'autres textes paraissent plus significatifs, surtout si nous partons de la conviction que saint Luc connaissait Matthieu et se rendait compte de sa conception de la primauté de saint Pierre. Si nous acceptons, avec l'immense majorité des témoins, l'authenticité de Lc, XXIV, 12, saint Pierre serait le seul des apôtres qui ait couru au tombeau de Jésus après le message des saintes femmes. Serait-il le seul qui ait cru ? Ceci est l'idée qui est insinuée par le contexte (cf. vers. 11). Dans le v. 34 il s'agit d'une apparition du Ressuscité à saint Pierre, très probablement antérieure à celle aux disciples d'Emmaüs. Saint Pierre serait donc le premier qui ait vu le Seigneur vainqueur de la mort. C'est la tradition de saint Paul (I Cor., XV, 5). Mais saint Luc est le seul qui l'ait reproduite. Ces détails ne sont pas soulignés et ne signifient pas nécessairement la primauté. Mais on a l'impression qu'une importance particulière est attribuée à saint Pierre. D'autres textes la confirment.

L'enseignement de Lc, XII, 42 ss. sur la responsabilité des supérieurs (« économes » ou « intendants » selon la traduction du grec οἰκονόμος) est une réponse à la question de saint Pierre : « est-ce pour nous que tu dis cette parabole, ou bien est-ce aussi pour tous ? » (v. 41). Il y a une distinction entre « nous » et « tous », entre les disciples et les masses. Saint Pierre parle au nom des disciples et par conséquent au pluriel. Il ne souligne pas sa propre primauté, tout en étant conscient de la responsabilité qu'il porte. Il serait juste de mentionner ici les récits des douze premiers chapitres des Actes dont nous nous sommes servis pour nous faire une idée du rôle historique de saint Pierre au début de l'âge apostolique. Le livre des Actes reflète très certainement le jugement de son auteur. Saint Luc se rendait parfaitement compte du rôle historique qu'il attribuait à saint Pierre. En contant l'histoire d'Ananie et de Saphire, il ne dissimulait pas la façon dont saint Pierre exerçait son autorité (V, 1-11). Il était chef et juge. Et sa force de thaumaturge (v. 15) attirait des foules. Tous ces traits complètent l'image sans l'élever au niveau de Matthieu.

Il faut noter aussi une omission caractéristique. Saint Matthieu n'a pas hésité à reproduire la terrible parole du Seigneur (XVI, 23) qui stigmatisait saint Pierre du nom de Satan quelques

instants après sa confession et la déclaration de sa primauté. Saint Luc l'a supprimée. Cette retouche de rédacteur n'est pas sans parallèles dans le troisième Evangile. Saint Luc ménageait ses lecteurs et évitait toutes sortes de chocs. Mais ici on a déjà l'impression que la personne de saint Pierre était sacrée pour lui. Peu à peu nous arrivons à l'idée de la primauté.

Dans Mt., IV, 19, la parole du Seigneur : « je ferai de vous des pêcheurs d'hommes » (Mc, I, 17 : « je vous ferai devenir... ») est au pluriel. Elle vise Simon et André, peut-être tous les apôtres en général. Dans Luc (V, 10) elle prend la forme : « *tu* seras pêcheur d'hommes ». Ceci est d'autant plus surprenant qu'elle suit la mention des deux fils de Zébédée qui aurait justifié, encore mieux que le contexte de Matthieu et de Marc, l'usage du pluriel. Le singulier souligne l'importance unique de saint Pierre. Plus encore. Dans Luc cette promesse du Seigneur à saint Pierre sert de conclusion au récit de la pêche miraculeuse (V, 1-11) qui n'a pas de parallèle chez les deux premiers synoptiques. Dans ce récit c'est saint Pierre qui est actif. De ce point de vue il y a une certaine ressemblance entre ce récit et celui de sa marche sur les eaux dans Mt., XIV. Et une fois de plus nous pensons à un symbolisme ecclésiologique. A la lumière de ces rapprochements et dans sa place unique au commencement de l'Evangile, le récit de la pêche miraculeuse qui aboutit à un appel personnel adressé à saint Pierre, pose le thème de saint Pierre, pêcheur d'hommes et chef des apôtres. En donnant place à cet épisode, saint Luc avait sûrement derrière lui Matthieu et sa doctrine de la primauté.

Le texte capital est Lc, XXII, 32. L'exégèse catholique romaine est certainement justifiée lorsqu'elle y voit un argument en faveur de la primauté de saint Pierre. Il a sa place à côté du logion de Mt., XVI, 17-19, et appartient très certainement à la tradition primitive, mais son interprétation en dehors du contexte ne donnerait pas plus de résultats que celle du logion de saint Matthieu.

Le point important est que saint Pierre est chargé de soutenir ou d'affermir ses frères. La traduction peut varier, mais l'impératif στήρισον exprimant l'ordre du Seigneur suppose indubitablement une supériorité de saint Pierre vis-à-vis des apôtres. Cette supériorité est due à la prière du Seigneur pour saint Pierre. Elle vient d'en haut et offre un contraste évident avec la faiblesse humaine de Simon. C'est ainsi que dans le logion de Matthieu la révélation venant du Père est opposée à la chair et au sang. Le parallélisme des deux péricopes ne s'arrête pas là. Dans Matthieu, saint Pierre qui vient de recevoir la promesse de la primauté est stigmatisé par le Seigneur du nom de Satan pour l'avoir voulu décliner de la voie de la

Passion (cf. XVI, 21-23). Dans Luc c'est la prédiction du reniement qui suit l'appel (XXII, 34).

C'est précisément le contexte de Luc qui exige notre attention. Les paroles que le Seigneur adresse à Simon suivent la discussion sur la préséance (vv. 24-30). La participation au Royaume comprenant un pouvoir canonique (cf. v. 30) est octroyée aux Douze qui ont persévéré avec lui dans ses épreuves. Dans le v. 31 le Seigneur s'adresse directement à saint Pierre. Le verset commence par un appel : « Simon, Simon ». Mais il est rédigé toujours au pluriel. Satan a obtenu le pouvoir — comme dans le cas de Job! — de cribler les Douze comme le froment (v. 31). Il s'agit d'une épreuve unique : aussi bien ἐξῃτήσατο que σινιάσαι sont des aoristes. C'est le point culminant des épreuves, très certainement la Passion. Le reniement de saint Pierre n'est pas encore spécifié, mais s'adressant à Simon, le Seigneur fait entrevoir qu'il sera éprouvé plus que les autres, et sa chute est prévue. Il affermira (ou : soutiendra) ses frères ἐπιστρέψας. Il n'y a pas d'accord sur la traduction de ce participe. S'il faut le traduire « converti », il s'agirait de la réparation d'une faute, d'un retour. Saint Pierre proteste de son dévouement illimité (v. 33), et c'est alors que le Seigneur lui prédit son reniement (v. 34). La chute de saint Pierre c'est son reniement. Mais c'est précisément cette chute qui est la condition de son ministère auprès de ses frères. Il l'effectuera après sa chute et son rétablissement. Quelle sera l'expression concrète de ce ministère, l'Evangile ne dit pas. Mais il est très important de noter qu'après les aoristes ἐξῃτήσατο et σινιάσαι, στήρισον est aussi un aoriste. Il s'agit également d'un cas unique, où la supériorité de saint Pierre vis-à-vis des apôtres lui permettra de leur venir en aide. Ce cas est attendu dans l'avenir. Encore une fois, le ministère de saint Pierre appartient à l'histoire de l'âge apostolique.

Dans ce contexte la supériorité de saint Pierre par rapport aux apôtres échappe à toute interprétation canonique. D'après les vv. 29-30 ils seront tous porteurs d'une autorité canonique : saint Pierre comme les autres. Plus éprouvé que les autres, saint Pierre sera élevé au-dessus des autres. Mais cette supériorité ne sera pas une supériorité de juridiction. Le rapport que notre texte suppose entre la chute de saint Pierre et son ministère auprès des frères, nous pousse à interpréter ce ministère dans le sens moral. Fort de l'expérience de ses propres fautes et de l'intercession du Seigneur, il soutiendra ses frères dans leurs souffrances, il préviendra leurs chutes. La supériorité de saint Pierre est une supériorité morale. Nous avons vu que le logion de Mt., XVI, 17-19, admettait cette interprétation aussi. Saint Matthieu ne l'a pas donnée. Mais l'idée des ministres de l'Eglise trouvant leur dernière justification et leur

sens suprême dans l'amour qui se dépense au service des autres est une idée biblique. Elle était chère aussi bien à saint Matthieu (cf. XXIV, 45) qu'à saint Luc (cf. XII, 42). C'est cet amour apostolique qui est le secret de la supériorité de saint Pierre.

Dans cette interprétation, le ministère de saint Pierre représente dans Luc un cas tout aussi unique que dans Matthieu. Et comme dans Matthieu, il n'est jamais question de la succession de ce ministère unique, dans Luc non plus. Sur ce point Luc n'ajoute rien à Matthieu.

Je viens de rappeler le portrait de saint Pierre que saint Luc nous a laissé dans les premiers chapitres des Actes. La première place qui lui appartient dans la société chrétienne en ressort très nettement. Mais ceci est un côté seulement. Dans la même première partie des Actes saint Luc donne, comme historien, un exemple de parfaite objectivité. C'est de son récit que nous avons déduit la dépendance de saint Pierre du centre de Jérusalem. C'est encore lui qui nous apprend que l'activité de saint Pierre ne pouvait être séparée de celle de saint Jean. Leur action commune remonte, d'après saint Luc, à la Passion du Seigneur qui les a chargés tous les deux de faire les préparatifs de la Cène (Lc, XXII, 8-13). Cette dernière circonstance semble fournir un argument décisif contre la tentative de M. Cullmann de se défaire, dans les premiers chapitres des Actes, de toute mention de saint Jean qu'il condamne comme une addition postérieure (p, 29). Le procédé est arbitraire. Saint Jean à côté de saint Pierre est un témoignage de plus de l'objectivité de saint Luc. Pour résumer, c'est grâce à Luc que nous n'avons pu interpréter l'autorité de saint Pierre dans l'Eglise de Jérusalem comme une autorité monarchique. Cette conclusion s'accorde parfaitement avec l'interprétation de la primauté de saint Pierre dans un sens moral.

Mais cette interprétation est-elle le dernier mot de la révélation biblique sur la primauté de saint Pierre ? L'interprétation morale que nous découvrons dans les écrits de saint Luc, épuise-t-elle la question que saint Matthieu a posée dans son évangile ?

La réponse doit être cherchée dans l'Evangile selon saint Jean. Ici encore, comme sur beaucoup d'autres points, il prononce dans le cadre du Nouveau Testament, le dernier mot dont l'importance ne saurait être exagérée.

## V

Si la thèse que j'ai énoncée plus haut, à savoir que saint Luc connaissait les deux premiers évangiles synoptiques, est loin d'être universellement admise — il est reconnu à l'unani-

mité que saint Jean écrivait le dernier et qu'il connaissait les ouvrages de ses prédécesseurs. Ce fait, les libéraux et les traditionalistes l'expliquent d'une façon différente, mais pour le fait même, ils sont d'accord. En écrivant après les synoptiques, saint Jean se faisait le devoir de les compléter et de les corriger : saint Luc plus que les autres. Il est impossible d'entrer ici dans les détails. Mais les points de contact sont particulièrement nombreux entre le quatrième et le troisième évangiles. Si, comme je le crois certain, dans l'ordre chronologique Luc était le dernier des synoptiques, ce rapport étroit parait naturel. Saint Jean tenait compte de ce qui était, avant lui, le dernier mot sur le ministère du Verbe incarné.

Mais en complétant ses prédécesseurs, saint Jean ne le fait pas dans une direction seulement, mais dans plusieurs. J'ai eu l'occasion d'insister à maintes reprises sur la multiplicité de sens que nous offre le quatrième Evangile. C'est ainsi que dans ma thèse manuscrite : « Par l'eau, par le sang et par l'Esprit » (Paris, 1946), j'ai tâché de le montrer pour le plan de l'Evangile en dégageant une ligne de pensée jusqu'à présent négligée et pouvant être affirmée sans nier la réalité et l'importance d'autres lignes de pensée. Pour justifier ce procédé je pourrais me référer à un ouvrage récent de M. Cullmann : « Les sacrements dans l'Evangile johannique »[7], dans lequel, partant des mêmes prémisses, il s'efforce de le prouver pour la doctrine des sacrements.

En repassant pour la présente étude les textes johanniques, si familiers, concernant saint Pierre, je suis arrivé à une conclusion inattendue qu'ils présentent un ensemble permettant d'affirmer que le thème de la primauté occupait l'évangéliste d'un bout à l'autre de son livre, que c'était aussi une de ces lignes de pensée qui peuvent être observées à travers l'évangile tout entier. Ce que saint Jean donne, c'est toujours une interprétation de Matthieu, mais sur une grande échelle. Cette fois encore, il a derrière lui saint Luc et l'explication que celui-ci a proposée.

Contrairement aux récentes recherches du Dr Dodd[8], je continue à penser que saint Jean s'adresse à un public qui est familier avec les choses et les personnes de l'histoire évangélique. L'auteur n'a pas besoin de lui expliquer qui est saint Pierre. Bien au contraire, il définit l'apôtre André comme « le frère de Simon Pierre », et ceci non seulement dans l'histoire de la multiplication des pains (VI, 8) mais dès la première fois qu'il s'agit de lui (I, 40), avant la vocation de saint Pierre. Les lecteurs de l'Evangile pouvaient avoir oublié qui était André, mais la personnalité de saint Pierre leur était sûrement connue.

7. Sous-titre : *La vie de Jésus et le culte de l'Eglise primitive*, Paris, 1951.
8. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953.

Les textes johanniques sur saint Pierre sont très nombreux. Nous les passerons en revue dans l'ordre de l'Evangile.

Le premier est I, 40-42 : la vocation de saint Pierre. Avant de procéder à son analyse, il faut se rendre compte des problèmes critiques qu'il présente. Il est à peine nécessaire de rappeler que le texte du v. 41 nous est parvenu sous deux formes. Quelques vieux témoins et le texte reçu ont πῶτος au nominatif, mais la grande majorité lisent πρῶτον. La forme πρῶτος pourrait contenir une allusion au compagnon d'André qui avait aussi un frère et pourrait l'avoir appelé avant qu'André eût appelé Simon. Dans ce cas ce serait la première apparition sur les pages de l'Evangile du grand Anonyme qui accompagnerait saint Pierre à travers toute l'histoire évangélique. Mais l'autre leçon est mieux attestée, et c'est elle que nous devons adopter avec la majorité des critiques. Pour la traduction, les exégètes semblent être d'accord en traduisant πρῶτον « d'abord ». Or, M. Cullmann a eu le grand mérite d'avoir proposé d'interpréter ῥῶτον non pas comme un adverbe, mais comme un ordinal à l'accusatif (p. 23). La traduction serait dans ce cas non pas : « il trouve d'abord » ou : « tout d'abord », mais : « il trouve comme premier ». C'est-à-dire : « saint Pierre est appelé comme premier » ou : « pour être le premier ».

Si nous optons pour cette traduction, nous y rencontrons un renvoi au πρῶτος de la liste des apôtres de Mt. x, 2. Saint Jean commence par rappeler la primauté de saint Pierre dans la tradition synoptique.

Le deuxième parallèle synoptique c'est moins la vocation des premiers disciples (Mt., IV, 18-22; Mc, I, 16-20; Lc, V, 1-11) que la confession messianique dans la rédaction de saint Matthieu avec le logion sur l'Eglise (XVI, 17-19). Le texte de saint Jean est aussi une révélation du Messie (vers. 41), et le changement de nom, donné en araméen et accompagné de sa traduction en grec (vers. 42), est une référence presque directe au logion de Matthieu.

C'est ainsi que deux questions sont posées au sujet de saint Pierre dès le commencement de Jean. Toutes les deux ont leur point de départ dans Matthieu. La première est : que signifie la primauté de saint Pierre? La deuxième est : dans quel sens peut-il être considéré comme Céphas, comme « pierre »? Interrogé sous cet angle de vue, Jean tout entier est une réponse à cette double question, une réponse que nous devons savoir dégager de ses textes sur saint Pierre.

Le second de ces textes est VI, 66-71. Cette fois c'est un parallèle direct de la confession messianique des trois premiers Evangiles. C'est toujours saint Pierre qui l'exprime au nom des Douze. Les formes du pluriel sont rigoureusement observées

dans les paroles de Jésus et dans la réponse de saint Pierre. Il n'y a rien d'individuel dans sa confession. Il s'agit de la foi et de la connaissance des Douze. Les deux parfaits : πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν (v. 69), montrent une conviction inébranlable. Le texte de la confession diffère, dans les anciens manuscrits, de celui des synoptiques. Dans « Tu es le Saint de Dieu » l'accent est sur le spirituel. C'est l'interprétation johannique. Elle lui donne sa place dans l'Evangile et souligne l'importance du moment. Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse actuellement. Dans Matthieu saint Pierre est distingué des apôtres. Chez saint Jean, il est uniquement leur porte-voix. S'il y a une opposition dans notre péricope, elle n'est pas entre les Douze et saint Pierre, mais entre les Douze et Judas (vv. 70-71). Saint Pierre se perd parmi les Douze. La péricope ne dit pas davantage. Elle accumule le matériel qui prépare le lecteur à mieux comprendre les autres textes qui viendront.

Nous arrivons au chapitre XIII, où le récit du lavement des pieds est un parallèle direct de Lc, XXII, 24-34. Et c'est précisément ce parallélisme incontestable qui permet de mieux voir les différences qui distinguent les deux évangélistes. Chez saint Luc la discussion sur la préséance aboutit à la reconnaissance de la primauté de saint Pierre. Dans le quatrième Evangile le lavement des pieds interprété par rapport à saint Pierre, exclut expressément sa distinction des Douze. Nous venons de voir que c'est déjà l'idée de VI, 66-71. Ici, saint Pierre se perd encore une fois parmi les Douze, et ceci jusqu'à l'ordre dans lequel les disciples sont lavés. Il n'est pas le premier (cf. vv. 5-6), ni le dernier non plus (v. 12). En protestant contre le lavement, il veut se mettre à part. C'est toujours le caractère fougueux et indépendant qui nous est connu des Evangiles synoptiques. Mais ici le Seigneur le reprend. Il doit être comme tous. Ce n'est pas seulement une égalité de fait. C'est une égalité de principe. Devant Jésus, dans son humiliation, les Douze sont égaux. Jésus les a lavés tous, et eux aussi ils doivent tous laver les pieds les uns aux autres. Il vient à deux reprises une allusion au traître présent au milieu des apôtres, et encore une fois, s'il y a opposition, c'est une opposition entre les Douze et Judas et non pas entre les Douze et saint Pierre.

Mais au chapitre XIII un autre fait son apparition à côté de saint Pierre. C'est le disciple que Jésus aimait. Saint Pierre est toujours confondu avec les Douze. Il veut être informé au sujet du traître, mais il n'ose pas poser la question directe. Il recourt à l'intermédiaire de l'Autre. L'Autre accepte et reçoit la réponse (cf. vv. 21-30). Lui, et non pas Pierre, est capable de la recevoir de la bouche du Maître. Ce sera lui aussi qui reconnaîtra le Seigneur ressuscité au bord de la mer de Tibériade (XXI, 7). Cet Autre possède la vue que le reste des Douze n'ont pas. Il leur est

opposé : lui, et non pas Pierre. Il est supérieur à Pierre. Sa supériorité est une supériorité spirituelle. Dans cette péricope, où le traître est dénoncé, l'opposition jusqu'ici générale, entre le traître et les Douze aboutit à une opposition entre le traître et le Bien-Aimé. Pour un instant il n'est plus question de saint Pierre.

Il réapparaît aux vv. 36-38, où le Seigneur lui prédit son reniement. On a l'impression que l'évangéliste a toujours en vue la parallèle de Lc, XXII. Pour saint Luc, l'apôtre, revenu de sa chute, affermira ses frères. Saint Jean n'en parle pas. Pour lui, la prédiction du reniement est la réponse du Seigneur au désir de saint Pierre de le suivre dès ce moment. Il le suivra dans l'avenir. A cet endroit l'évangéliste ne dit pas pourquoi ce qui n'est pas possible actuellement, le sera plus tard. Il ne va pas au-delà d'une simple constatation de faits. Mais encore une fois, quelle différence! Lorsque, dans l'avenir, saint Pierre sera capable de suivre le Maître, peut-être affermira-t-il ses frères aussi. Cette possibilité n'est pas exclue. Dans le dialogue de Jn, XXI, l'évangéliste semble penser à ce thème de Lc, XXII, 32 *b*. Mais pour le moment il est question uniquement de sa chute. Et si pour saint Luc la supériorité de saint Pierre est une supériorité morale, saint Jean connaît à côté de lui un Autre qui, du point de vue spirituel, est au-dessus de lui.

Dans le développement de l'enseignement johannique sur saint Pierre, le chapitre XIII, où l'idée que saint Pierre est avec les Douze est reprise après le chapitre VI, est orienté vers ce qui suit. La prédiction du reniement de saint Pierre est contrebalancée par la promesse qu'il lui sera donné de suivre le Seigneur dans l'avenir. Et à côté de saint Pierre apparaît le Bien-Aimé dont la supériorité dans le domaine spirituel arrêtera l'attention du lecteur dans la suite.

Dans l'histoire de la Passion nous rencontrons saint Pierre trois fois : au moment de l'arrestation (XVIII, 10-11), dans la cour du grand prêtre avec un autre disciple (vv. 15-16) et dans la scène du reniement (vv. 17-18, 25-27). Il y a un contraste voulu entre la tentative de résistance, dont saint Pierre est responsable et que le Seigneur n'approuve pas, et le reniement. Saint Jean est le seul qui donne le nom du disciple qui a frappé le serviteur du grand prêtre (vv. 10-11). Et dans le récit du reniement, le dernier « non » de saint Pierre est sa réponse à « un des serviteurs du grand prêtre, parent de celui à qui Pierre avait coupé l'oreille » (v. 26). Le reniement qui suit la résistance est une preuve que pour saint Pierre le moment de suivre le Seigneur n'est pas encore venu. Comme toujours, il voulait faire mieux que les autres. En réalité, il est tombé plus bas. Le nom du disciple qui est avec saint Pierre dans la cour du grand

prêtre n'est pas donné. Et même lorsqu'il est mentionné pour la première fois (v. 15) les meilleurs manuscrits ont ἄλλος μαθητής sans article, et non pas ὁ ἄλλος μαθητής avec l'article : « *un autre* disciple » et non pas « *l'autre* disciple ». De qui s'agit-il? La forme sans article donne droit à une variété illimitée d'interprétations. Les témoins qui ont introduit l'article ὁ dès la première mention de ce disciple, ont pensé au disciple que Jésus aimait. Et c'est cette interprétation qui paraît vraisemblable jusqu'aujourd'hui. C'est lui qui fait entrer saint Pierre dans la cour du grand prêtre. Et encore une fois, il y a un contraste voulu : entre saint Pierre qui renie le Seigneur et cet autre disciple qui se perd dans la pénombre. Il n'est plus question de lui. De toute façon il n'est plus avec saint Pierre. Le silence de l'Evangile insinue que lui, il n'a pas renié le Seigneur. C'est le même contraste que nous avons observé à la Cène. D'autre part, c'est le Bien-Aimé et non pas Pierre que nous verrons au pied de la Croix (XIX, 26-27).

Nous retrouvons de nouveau les deux ensemble le matin de la Résurrection (XX, 1-10). J'ai eu l'occasion de mentionner le texte injustement contesté de Lc, XXIV, 12. La présence de saint Pierre au tombeau nous fait penser à sa foi. Il serait le seul des Douze qui ait cru. Une fois de plus, saint Jean revient au témoignage de saint Luc, prouve, sans y penser, son authenticité et le corrige tacitement. Ce n'est pas saint Pierre, c'est le Bien-Aimé qui a cru, quoique saint Pierre fût entré dans le tombeau avant lui et qu'ils ne connussent pas encore l'écriture qui disait que Jésus devait ressusciter (vv. 8-9). Cette fois encore, l'Autre disciple est supérieur à saint Pierre. Il a la vue spirituelle, la vue de la foi qui manque à Pierre.

Nous arrivons au chapitre XXI. Avant de procéder à son interprétation, il faut établir quelques points de départ.

Pour commencer, je suis absolument persuadé que ce chapitre qui est généralement considéré comme un appendice (peut être d'une main différente) appartenait à l'Evangile dès son origine. Les arguments en faveur de cette thèse son multiples et, autant que je peux voir, décisifs. Ce sont d'abord les données de critique textuelle. Tous les témoins sont en faveur de Jn, XXI. Ce sont uniquement des arguments de critique intérieure, plus concrètement la conclusion de XX, 30-31, qui semblent exclure l'authenticité du chapitre XXI. Mais ces arguments peuvent être contrebalancés par d'autres qui sont en faveur de notre péricope. Il s'agit en premier lieu de la construction du fragment qui se divise, à la manière parfaitement johannique, en deux parties : la partie narrative (vv. 1-14) et la partie didactique (vv. 15-25), autrement dit, le symbole et l'interprétation du symbole (cf. chapitres V, VI, XIII-XVI). Le

second argument positif est le parallélisme qui existe, dans les parties narratives, entre Jean et Luc; et qui s'étend au chapitre XXI. Le troisième argument est la continuité littéraire qui est observée entre les chapitres I-XX d'une part et le chapitre XXI de l'autre. Dans mon livre *La Pentecôte johannique* (Valence-sur-Rhône, 1939, pp. 135 ss., 159 ss.), j'ai tâché de le rendre probable pour les trois interrogations de XXI, 15-17, correspondant exactement aux trois reniements du chapitre XVIII. Cette coïncidence prouve que l'évangéliste savait déjà, en écrivant le chapitre XVIII, qu'il écrirait l'épilogue du chapitre XXI. Notre étude nous permettra de corroborer cette thèse, en montrant que le thème de la primauté de saint Pierre, posé au début de l'Evangile et poursuivi à travers tout le livre, ne trouve sa solution qu'au chapitre XXI[9].

Notre deuxième point de départ est le résultat auquel nous sommes arrivés en passant en revue l'enseignement du quatrième Evangile sur la primauté de saint Pierre, à savoir que presque toutes les péricopes johanniques sur saint Pierre sont des références aux textes synoptiques qu'ils complètent et rectifient. Or, l'enseignement du chapitre XXI, qui couronne tout ce qui a été dit dans le quatrième Evangile sur saint Pierre, a son point de départ dans le récit de la pêche miraculeuse de Luc, qu'il ne nous est pas permis de perdre de vue.

D'autre part, — et ceci est notre dernier point — si au cours de cette péricope saint Pierre est appelé deux fois (cf. vv. 19-22) à suivre le Seigneur, il est évident que c'est un changement survenu depuis la Passion (cf. XIII, 36-38, et chapitre XVIII) qui a rendu possible ce qui était impossible alors. Dans le plan de l'Evangile, ce changement est la venue du Saint-Esprit (XX, 19-23). Par conséquent, la présence du Saint-Esprit dans l'éon chrétien est le fond dogmatique sur lequel saint Jean achève son enseignement sur saint Pierre par rapport aux disciples en général et à celui que Jésus aimait en particulier.

Comme il vient d'être dit, le chapitre XXI se divise nettement en deux parties. L'une est consacrée aux faits (vv. 1-14). L'autre à l'interprétation de ces faits (vv. 15-25).

La partie narrative est constituée par le récit de la pêche miraculeuse. Comme dans le parallèle synoptique, c'est saint Pierre qui est actif. Quand il va à la pêche, les autres le suivent (v. 3). Il est le chef ou le guide. La pêche terminée, c'est toujours lui qui tire à terre le filet plein de poissons (v. 11). Mais ici encore c'est l'Autre, le Bien-Aimé, qui est doué de la vue spiri-

9. Cf. encore mon article Τὸ εἰκοστὸν πρῶτον κεφάλαιον τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου, Salonique, 1955 (tirage à part de « Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς », 444-445).

tuelle. Lui, et non pas Pierre, reconnaît Jésus et le dit à Pierre (v. 7) et celui-ci, sans réfléchir, se jette à l'eau pour aller à la rencontre du Seigneur. Il n'a pas besoin de vérifier l'information de l'Autre. Son témoignage a pour lui la garantie de la vérité. Il n'est pas question de la propre expérience de saint Pierre. L'évangéliste écrit : « Simon Pierre ayant entendu que c'était le Seigneur, mit son vêtement... » etc. Si, pour le quatrième évangéliste, le disciple que Jésus aimait était Jean, fils de Zébédée, il ne manque pas d'intérêt que dans le parallèle synoptique la mention des deux Zébédaïdes est réduite à quelques mots. Tout le récit est centré sur saint Pierre. Pour saint Jean l'épisode de la pêche miraculeuse est une occasion de plus pour mettre en évidence la supériorité de l'Autre. Ce sont ces faits : le rôle de guide appartenant à saint Pierre et la supériorité de l'Autre, qui sont commentés dans la deuxième partie du chapitre.

Pour comprendre ce commentaire il faut, tout d'abord, se rendre compte de la correspondance exacte dont il a déjà été question entre les trois interrogations des vv. 15-17 et les trois reniements du chapitre XVIII, de sorte que, la première interrogation (v. 15) se réfère au premier reniement (XVIII, 17), la deuxième interrogation (v. 16) au deuxième reniement (XVIII, 25) et la troisième interrogation (v. 17) au troisième reniement (XVIII, 26-27). D'autre part il faut reconnaître que le texte grec manque de certitude quant aux substantifs qui sont rendus en français par « brebis » et « agneau » [10]. Par conséquent, il est pratiquement impossible d'établir un rapport différencié entre les verbes βόσκω et ποιμαίνω exprimant tous les deux la notion de « paître », d'une part, et les brebis et les agneaux, de l'autre. Sur ce point il nous sera donc impossible d'entrer dans les détails, et nos conclusions seront inévitablement très générales.

Il est toutefois clair que l'activité de saint Pierre est l'activité pastorale. La charge de paître le troupeau du Christ lui est confiée par trois fois. Elle constitue le thème de notre péricope. Si l'incertitude du texte ne nous permet pas d'insister sur le rapport qui existe entre les verbes et les compléments directs, il est toutefois important de noter que l'usage de deux verbes différents et d'une variété de compléments directs, fait penser à un ministère universel et ramifié s'effectuant dans une grande variété de formes et s'étendant sur tout le troupeau du Christ. Ceci est, dans les grandes lignes, le commentaire des vv. 15-25. Si saint Pierre est actif, il l'est en sa qualité de pasteur. Ou, envisagé d'un autre angle de vue, si le récit de la pêche miraculeuse chez saint Luc affirme la primauté de saint Pierre, nous serions tentés de comprendre le commentaire de saint Jean dans le sens que la primauté dont il est question est la primauté de

10. *Cf.* l'appareil critique des vv. 15, 16, 17, dans l'édition de Nestle et autres.

pasteur. Ce ministère pastoral appartient à l'éon chrétien, il suppose la présence du Saint-Esprit, il est guidé par l'Esprit. Dans le plan du quatrième Evangile, cette thèse est une réponse à la question qui fut posée au chapitre I : dans quel sens Simon est le premier et peut être considéré comme Céphas, comme *la pierre*? L'Evangile répond : en sa qualité de pasteur possédant le don du Saint-Esprit. Ajoutons ici qu'il est presque aussi probable qu'en reproduisant le dialogue saint Jean pensait également au στήρισον de Lc, XXII, 32 *b*. Une analyse détaillée de notre péricope nous permettra de préciser et de limiter cette réponse encore très générale.

Le ministère de saint Pierre est strictement personnel. En s'adressant à saint Pierre, le Seigneur parle à la deuxième personne du singulier. On a essayé d'interpréter ce singulier dans le sens que saint Pierre représentait les Douze, et que le ministère dont saint Pierre était chargé était aussi le ministère des Douze. L'Evangile n'en sait rien. Une autre idée qui est souvent accentuée, à savoir que saint Pierre était le seul qui eût renié le Christ, et que, par conséquent, il était le seul qui dût être rétabli dans son office apostolique, est aussi complètement étrangère à l'Evangile. Il n'a été dit nulle part, que saint Pierre par son reniement fut déchu de son apostolat. L'office pastoral dont saint Pierre est chargé est une réponse de l'Evangile à la question posée dès le début et très probablement une référence à Lc, XXII, 32 *b*. Cette réponse est absolument personnelle. Mais elle ne dit pas non plus pourquoi saint Pierre et personne d'autre fut chargé de cet office. L'élection divine reste insondable, comme pour saint Matthieu et saint Luc qui opposaient tous les deux le don divin et l'insuffisance humaine du bénéficiaire.

Le pouvoir qui est donné aux apôtres est, comme pour saint Matthieu, celui de lier et de délier. Il leur est conféré dans le don même du Saint-Esprit. Je renvoie les lecteurs aux textes parallèles de Mt., XVI, 17-19; XVIII, 18; Jn, XX, 23. Saint Pierre n'est pas le seul possesseur de ce don qui est promis dans les textes synoptiques et octroyé dans le quatrième Evangile. Il appartient à tous. Mais lui seul est pasteur.

Le caractère absolument personnel du ministère pastoral de saint Pierre ressort des images mêmes qui sont employées pour le désigner. Nous sommes très habitués à l'image de pasteur appliquée au ministre de l'Eglise. Il pourra donc paraître étonnant, si je dis que dans le Nouveau Testament cet usage de l'image de pasteur est très rare. Ephés., IV, 11 ne compte pas. Dans ce texte ποιμένες — « pasteurs » — désigne un ministère spécial à côté des apôtres, des prophètes, des évangélistes et des docteurs. Le contexte ne permet pas de l'interpréter dans un sens général. Ce sens général il l'a seulement dans les Actes XX, 28, où nous retrouvons le verbe ποιμαίνω — « paître » —, et dans I Petri, V, 2.

où le même verbe ποιμαίνω a son corrélatif dans ποίμνιον — « troupeau ». Mais dans les deux cas ce sont les πρεσβύτεροι (Actes, xx, 17. I Petri, v, 1) — « les anciens » ou, si nous voulons garder le terme grec, « les presbytres » — qui détiennent l'office des pasteurs. Ce ne sont pas les apôtres. Et c'est précisément comme συμπρεσβύτερος, ancien comme eux, et non pas comme pasteur, que saint Pierre s'associe aux destinataires de l'épître. Il ne manque pas d'intérêt que nulle part dans le Nouveau Testament les apôtres ne sont appelés « pasteurs ». Il est vrai que dans Matthieu la mission des Douze est introduite par les paroles du Seigneur sur les brebis sans pasteur (ix, 36). Mais n'est-il pas surprenant que l'image change aussitôt, et le Seigneur s'adresse aux disciples comme aux ouvriers envoyés à la moisson (vv. 37-38)? Donc moisonneurs et non pas pasteurs! Nous arrivons à une conclusion inattendue. Le terme même qui est employé pour désigner le ministère de saint Pierre, le distingue de celui des apôtres. Saint Pierre est pasteur, mais les apôtres ne le sont pas. Donc, il n'est pas pasteur des pasteurs. D'autre part, le terme de pasteur est très courant par rapport au ministère de Jésus-Christ. Il est le bon pasteur dans l'image classique de saint Jean (x), « le chef qui doit paître Israël mon peuple » (Mt., ii, 6). C'est encore Lui qui « mènera paître les nations avec un sceptre de fer » (Apoc., ii, 27). De pareilles images sont nombreuses. Le Pasteur, c'est le Christ, et non pas les apôtres. L'office pastoral de saint Pierre le rapproche du Christ.

Autrement dit, l'image johannique insiste, elle aussi, sur le caractère unique du ministère de saint Pierre affirmé par les deux synoptiques. Mais les observations que nous avons faites nous mettent en état de préciser et de limiter les conclusions, toujours très générales, auxquelles nous avons abouti. En affirmant le ministère unique de saint Pierre, saint Matthieu le qualifiait de primauté (x, 2), et saint Luc acceptait cette qualification. La notion de primauté suppose une différence quantitative. Or, pour saint Jean la différence entre le ministère de saint Pierre et celui des autres apôtres est une différence qualitative. Tout en accentuant le caractère unique du ministère de saint Pierre, saint Jean ne parle plus de primauté. Appelé pour être le premier (i, 41), saint Pierre, strictement dit, n'est pas le premier : il est un. Mais ce n'est pas encore tout.

D'après saint Jean, c'est la mort de saint Pierre qui sera le sceau et la suprême réalisation de son ministère pastoral. La grande majorité des apôtres sont morts martyrs. Mais le martyre de saint Pierre constitue le caractère essentiel de son ministère. Après avoir chargé saint Pierre de l'office pastoral, le Seigneur lui prédit que dans sa vieillesse « un autre le ceindra et le mènera là où il ne veut pas » (v. 18). Cette prophétie, l'évangéliste l'interprète comme une allusion à la mort de l'apôtre. L'image est passive. Il sera passif — souffrant! — jusqu'à

la mort. Saint Jean poursuit son récit : « Après ces paroles il lui dit : suis-moi. » (v. 19). Ce dernier appel est répété encore une fois après la réponse de Jésus concernant le disciple qu'il aimait (v. 22). Il retient l'accent, comme la dernière parole de Jésus dans le quatrième Evangile. Saint Pierre est appelé à suivre le Seigneur dans la mort. La mort pour le Christ et avec le Christ est l'expression suprême du ministère pastoral dont saint Pierre est chargé. Sans la mort, le ministère de saint Pierre est incomplet. Ne perdons pas de vue que dans le quatrième Evangile c'est précisément l'appel répété de XXI, 19 et 22, qui est l'accomplissement de la promesse de XIII, 36. Ce n'est pas dans le ministère pastoral proprement dit que la promesse s'accomplit. Elle s'accomplit dans la mort qui est la fin et le but de ce ministère. Cette conception du ministère pastoral qui trouve son accomplissement dans la mort affirme son caractère unique. Saint Pierre est pasteur pour mourir.

D'après Lc, XXII, 32 *b*, où nous avons souligné la forme de l'aoriste supposant un fait concret, saint Pierre était appelé à affermir (ou à soutenir) ses frères. Nous avons vu une allusion à cette parole de Jésus dans l'ordre de paître son troupeau qu'il lui donne dans Jean. Maintenant nous pouvons préciser. Le ministère pastoral de saint Pierre, absolument unique, s'accomplit dans le fait concret de sa mort. C'est en mourant que saint Pierre affermira ses frères. Nous avons essayé de rendre probable que saint Luc concevait le ministère de saint Pierre dans le sens biblique de ministère d'amour qui se dépense aux services des autres. Une fois de plus, saint Jean reprend et développe la conception de saint Luc. La mort, comme aboutissement du ministère pastoral ne peut être qu'un sacrifice d'amour. Pour saint Luc, la supériorité de saint Pierre est la supériorité d'amour. Pour saint Jean, son amour se consomme dans la mort. C'est ce point culminant de l'amour dont le Seigneur a parlé dans les Discours après la Cène (XV, 13). C'est pour ce ministère seulement que saint Pierre, toujours confondu avec les Douze, sort de leurs rangs.

Mais tout en le faisant sortir de leurs rangs, ce ministère unique ne signifie pas que les Douze lui soient subordonnés. Nous venons de voir que, tandis que saint Pierre est pasteur, les autres apôtres ne le sont pas, et que par conséquent il n'est pas possible d'établir une différence quantitative entre le ministère de saint Pierre et celui des apôtres. Une analyse détaillée des trois questions que le Seigneur adresse à saint Pierre nous permettra de préciser notre thèse et de montrer que réellement les apôtres ne sont pas soumis à son autorité.

On s'est demandé dès l'époque patristique, si les verbes d'amour dans les questions de Jésus et les réponses de saint Pierre devaient être distingués. Origène, le plus grand érudit de

l'antiquité chrétienne, les distinguait nettement. Il pensait que la tristesse de saint Pierre provoquée par la troisième question (v. 17) était due au changement de verbe[11]. Donc φιλῶ dans la troisième question ne signifiait pas la même chose qu'ἀγαπῶ dans les deux premières. Si φιλῶ désigne l'amour entre les membres d'un cercle plus ou moins restreint, c'est l'ἀγάπη qui était prescrite par le nouveau commandement d'amour (XIII, 34; XV, 13, 17) et dont Jésus voulait être objet de la part de ses disciples (XIV, 15). L'amour qu'il avait pour eux était ἀγάπη également (XV, 9, 10). Or, dans les deux premières questions le Seigneur interroge saint Pierre au sujet de son ἀγάπη (vv. 15, 16). Il s'agit par conséquent de son amour de disciple qu'il a précisément refusé de confesser dans ces deux premiers reniements (cf. XVIII, 17-25). Mais dans la première question il s'agit d'un amour plus grand que l'amour des autres : « m'aimes-tu plus que ceux-ci? » Le Seigneur, à qui pense-t-il? Au collège des Douze? Certainement. « Ceux-ci » dans la question de Jésus, ce sont les Douze. Mais qui leur est opposé? Dans la cour du grand prêtre saint Pierre a été introduit par le disciple que Jésus aimait. Saint Pierre a renié le Maître. L'Autre ne l'a pas renié. S'il y avait un qui aimait le Seigneur plus que les autres, c'était lui, et non pas Pierre. Dans la deuxième question il n'y a plus de comparaison. Saint Pierre n'aime pas le Seigneur plus que les Douze. L'aime-t-il autant ? Nous arrivons à la troisième question qui correspond au troisième reniement. Celui-ci a eu lieu devant un serviteur du grand prêtre qui a vu saint Pierre dans le jardin avec Jésus (XVIII, 26-27). La question de maître et de disciple ne se pose plus. Et le Seigneur n'interroge plus saint Pierre au sujet de son ἀγάπη. Le verbe qu'il emploie est φιλῶ. C'est présicément le verbe dont se sert saint Pierre dans ses trois réponses. Les termes johanniques ont ordinairement un double et même un triple sens. Dans la théologie de saint Jean, le cercle d'amour délimité par le verbe φιλῶ est la grande famille de l'Eglise. Le Seigneur a bien appelé les disciples φίλοι — « des amis » — pour qui il donne la vie (XV, 13-15), et si le Père lui-même les aime — φιλεῖ ! — c'est en reconnaissance de cet amour — πεφιλήκατε — qu'ils conçurent et qu'ils ont toujours pour Jésus (XVI, 27). Il est impossible de nier que le verbe φιλῶ a ce sens dans la troisième question de Jésus, que le Seigneur pense à l'amour au sein de l'Eglise. Mais il en a un autre également. La troisième question de Jésus est aussi la dernière qu'il adresse à Pierre. Dans la première question il mettait en doute la supériorité de son amour de disciple. Dans la deuxième, son amour de disciple comme tel. Il n'a été satisfait qu'ayant reçu la réponse à sa troisième question, lorsque saint Pierre eut reconnu son attachement purement

11. *Commentaire des Proverbes*, VIII, 17 (MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, VII), cf. MIGNE, *Patr. Gr.*, t. 17, col. 184 C-D.

humain et personnel. Dès le chapitre VI, saint Pierre était confondu avec les disciples. Le Seigneur — à en croire l'évangéliste — ne voulait pas qu'il sorte de leurs rangs. Dans le chapitre XXI, son ministère unique est reconnu. C'est la primauté de Matthieu commentée et limitée. Et simultanément, dans la marche régressive des trois interrogations, la suprématie de saint Pierre est expressément niée. Saint Pierre n'est pas au-dessus des apôtres. Ils ne lui sont pas subordonnés. Et peut-il être autrement, si la mort est le couronnement de son ministère, la dernière expression de son amour : si son ministère se consomme dans la mort ?

C'est aussi la raison pourquoi, dans son ministère unique, il n'a pas de successeur. Le silence des synoptiques trouve enfin son explication. Si la mort est la fin et le but suprême du ministère, il ne peut être question de succession. Pour saint Jean — encore plus que pour ses prédécesseurs — la primauté de saint Pierre, qui est un fait unique, n'est pas et ne peut pas être une institution ecclésiastique.

Mais ayant atteint ce point, l'étude du quatrième Evangile nous permet de faire un pas de plus. La conclusion à laquelle nous venons d'arriver, à savoir que chez saint Jean la suprématie de saint Pierre est expressément niée, est confirmée par l'opposition qui est observée à travers l'Evangile tout entier entre saint Pierre et le disciple que Jésus aimait. Cette opposition a son parallèle dans les Actes (III-VIII), où la part active appartient à saint Pierre, mais saint Jean est mentionné à côté de lui et fait ressortir, par son silence même, cette activité de Pierre, tout en interdisant l'interprétation de celle-ci dans un sens canonique. Mais, ici comme ailleurs, si nous admettons l'identité du Zébédaïde et du Bien-Aimé, le quatrième Evangile rectifie le témoignage de son prédécesseur. Dans le quatrième Evangile, le disciple que Jésus aimait est, dès sa première apparition au ch. XIII, supérieur à saint Pierre. Il possède la vue spirituelle qui manque à celui-ci. Il réapparaît au ch. XVIII, cette fois encore à côté de saint Pierre, et tandis que Pierre renie le Maître, lui ne le renie pas. C'est toujours lui, et non pas Pierre, qui a la foi le matin de la Résurrection (ch. XX). Le contraste est à son comble au ch. XXI. Il ne suffit pas que ce soit, une fois de plus, lui et non pas Pierre, qui dans la partie narrative, reconnaît le Seigneur à la pêche miraculeuse. Il ressort clairement du dialogue qui suit que c'est lui qui aime le Seigneur plus que les Douze, y compris saint Pierre.

Mais le récit de l'Evangile ne s'arrête pas là. La voie de saint Pierre qui est celle du pasteur dont le ministère est scellé par la mort, est opposée à la voie de l'Autre. C'est à ce contraste qu'aboutit le dialogue entre le Seigneur et saint Pierre (XXI, 21-

22). La parole de Jésus est mystérieuse. Elle a été interprétée par les frères dans le sens que le disciple ne mourrait pas. Cette interprétation est expressément déclinée par l'auteur, sans qu'il soit dit toutefois qu'il mourrait. A l'interprétation des frères l'évangéliste oppose la parole du Seigneur telle quelle, qu'il répète sans commentaire (v. 23). Elle n'est même pas claire du point de vue purement grammatical. Veut-elle dire que le disciple demeurera, ou seulement qu'il peut demeurer si le Seigneur le veut ? Cette dernière interprétation répondrait au mode éventuel de la proposition hypothétique. Mais c'est la première qui est sous-entendue dans le contexte. Sinon, que faudrait-il penser du témoignage du Bien-Aimé au v. 24 ? Jésus désire qu'il demeure. « Demeurer » veut dire « vivre », mais il n'est pas question d'une vie physique. Il s'agit d'un mode d'existence absolument unique : à la limite de ce monde et de l'autre monde. C'est une vie spirituelle qui est opposée à la mort de saint Pierre. Or, celle-ci est accentuée, une fois de plus, par l'appel répété du Seigneur : « Suis-moi » (v. 22). Et le sort de l'Autre ne regarde pas saint Pierre. Τί πρὸς σέ ; « Que t'importe ? »

Je n'ai pas la prétention d'affirmer que dans Jean le thème du disciple bien-aimé appartienne exclusivement au thème général de saint Pierre. L'attention de l'auteur semble concentrée sur ce dernier. Au ch. I et au ch. VI, saint Pierre figure seul, sans qu'il soit question de l'Autre. Il est de même pour le récit de l'arrestation et celui du reniement (ch. XVIII), quoique leur unité apparaisse au ch. XXI à la lumière du contraste de saint Pierre et de l'Autre. Mais au pied de la croix (XIX, 26-27) c'est le disciple bien-aimé qui n'a pas saint Pierre à côté de lui, et nous nous demandons s'il ne s'agit pas d'un thème indépendant, celui de la Vierge Marie, posé dans II, 1-11, effleuré dans II, 12, et VI, 42, et achevé dans XIX, 26-27. Ce qui est plus important encore, c'est que dans XXI, 24, il est question seulement du disciple bien-aimé, et la première personne du pluriel ne donne pas le droit d'attribuer la composition de ce verset à un auteur différent. Il s'agirait uniquement du contact personnel de l'auteur avec les lecteurs qui ressort avec plus d'évidence encore de la deuxième personne de XIX, 35. Ajoutons qu'au ch. XIII pour un moment saint Pierre est perdu de vue, et c'est le Bien-Aimé qui est tout seul opposé à Judas. Il est possible par conséquent que le thème de la Vierge Marie n'ait pas été étranger à l'évangéliste et que XXI, 24-25 soit plus qu'une signature à la fin du livre. Rien ne nous empêche d'admettre que le thème de la Vierge et celui du disciple bien-aimé constituaient chacun une ligne de pensée indépendante dans le tissu si varié du quatrème Evangile. Mais ce qui nous intéresse actuellement, c'est le thème de saint Pierre, et rien que ce thème, que nous nous sommes efforcé de poursuivre à travers l'évangile tout entier. Or, il est parfaitement clair que la confrontation de saint Pierre

et du Bien-Aimé est de la plus grande importance dans l'enseignement johannique sur saint Pierre.

Cette confrontation aboutissant au dialogue du XXI, 15-22, affirme la supériorité du Bien-Aimé par rapport à saint Pierre. Saint Pierre meurt; lui, il demeure, et c'est en demeurant qu'il est supérieur à saint Pierre. Il vient d'être dit qu'à la lumière des vv. 24-25, il semble inévitable d'interpréter la vie du Bien-Aimé dans le plan spirituel. Opposée à la mort physique de saint Pierre, elle trouve son sens suprême dans le témoignage au Christ consigné dans l'Evangile. De toute façon, comme porteur de vie, il est supérieur à saint Pierre dont la vocation est de sceller son ministère pastoral par la mort.

Cette supériorité du Bien-Aimé affirmée dans le quatrième Evangile est exprimée, sans l'opposer à saint Pierre, mais avec autant d'évidence, dans les autres écrits johanniques. La tradition de l'Eglise qui les considère comme une unité finit par s'imposer aux érudits. Il n'est plus question, comme au temps de saint Denys d'Alexandrie dans l'antiquité et de l'Ecole de Tubingue au XIXe siècle, d'un abîme infranchissable entre l'Apocalypse et le quatrième Evangile. L'unité d'origine dans un sens plus ou moins général pour tout le groupe des écrits johanniques est une opinion qui est acceptée de nos jours par la majorité des critiques. Or, le Voyant de l'Apocalypse et l'auteur des Epîtres revendiquent, eux aussi, une place à part dans la société chrétienne. Comme l'écrivain des Evangiles, le Voyant est témoin (Apoc., I, 2, 9 et *passim*). Il est également prophète (I, 3; XXII, 8-10, 18-19), la notion de prophétie coïncidant avec celle de témoignage (XIX, 10). Et si la grande épître est anonyme, les deux petites sont sûrement de la main du même auteur qui se désigne dans la deuxième et la troisième comme ὁ πρεσβύτερος (II Jn, 1; III Jn, 1) — « le presbytre », « l'ancien », avec l'article, « l'ancien» par excellence, un titre qui lui donne le droit d'enseigner et d'être obéi. Mais ce titre n'est pas un titre hiérarchique. Il n'est pas et ne peut pas être un presbytre dans le sens technique de ce mot. Dans la troisième épître il exerce une autorité qui paraît même plus grande de celle d'un évêque dans le sens traditionnel de ce terme. Et dans l'Apocalypse le Voyant est nettement distingué des douze apôtres dont les noms sont écrits sur les douze fondations de la ville. Nous reconnaissons le disciple que Jésus aimait du quatrième Evangile opposé, lui aussi, aux Douze.

Il suit de notre analyse que le quatrième Evangile dont le témoignage est corroboré par celui des autres écrits johanniques, n'a pas de place pour la suprématie de saint Pierre par rapport aux Douze et encore moins par rapport au Bien-Aimé. Il ne suffit pas qu'il soit dit expressément que celui-ci n'est pas soumis à l'autorité de saint Pierre (XXI, 22-23). L'Evangile ne

laisse pas de doute que le Bien-Aimé est plus grand que saint Pierre.

La théologie johannique est le dernier témoignage du Nouveau Testament sur la primauté. Par conséquent, elle peut être considérée comme la réponse de l'Ecriture à la question qui fut posée dès le début de notre étude. Il nous reste à formuler nos conclusions.

Sur le plan historique, le ministère particulier, dont saint Pierre est chargé, appartient, pour saint Jean aussi bien que pour les synoptiques, non pas à l'histoire évangélique, mais à l'histoire de l'âge apostolique, c'est-à-dire, à celle de l'Eglise. D'accord avec les synoptiques, saint Jean ne parle jamais de la succession de ce ministère.

Quelques précisions que saint Jean apporte dans le domaine de l'histoire ont droit à notre attention, mais laissent en vigueur les observations qui viennent d'être faites.

Ainsi, sur le plan historique, le dialogue de Jn, XXI, 15-19, pourrait-il être interprété comme l'investiture de saint Pierre. Celle-ci aurait eu lieu en Galilée. On se demande par conséquent si ce n'est pas en vue de cette investiture que l'ange de la Résurrection mentionné par saint Marc (XVI, 7) fait annoncer aux apôtres et tout particulièrement à saint Pierre que Jésus les précède en Galilée. Ce rapprochement que je propose n'est nullement une rétractation de l'opinion émise plus haut, à savoir que le détail de Mc, XVI, 7, a la valeur d'un souvenir personnel de saint Pierre. La question de la finale de Marc n'a pas reçu de solution universellement reconnue jusqu'à nos jours. M. Michaelis, qui est l'auteur d'une Introduction au Nouveau Testament des plus récentes, est prêt à admettre que Mc, XVI, 8, était la fin de l'Evangile dès son origine[12]. S'il a raison, il n'y avait pas d'apparitions galiléennes dans le deuxième Evangile et par conséquent nous ne sommes pas autorisés à supposer que la question de primauté fut posée dans son texte original. C'est peut-être le contraire même. Saint Jean compléterait sur le plan historique la brève notice de saint Marc. L'importance de ce complément historique devrait être reconnue. Or, il est significatif que dans cette interprétation l'investiture aurait eu lieu après la Résurrection.

Dans un autre cas saint Jean rectifierait saint Luc sur le plan de l'histoire. D'après celui-ci le Seigneur aurait déclaré à saint Pierre : « Dès maintenant — ἀπὸ τοῦ νῦν — tu seras pêcheur d'hommes » (V, 10). Saint Jean ne dit pas « non », mais il précise. Le moment dont il s'agit n'est pas le début du ministère public de Jésus. C'est toujours sa gloire après la Résurrection,

12. Wilhelm MICHAELIS, *Einleitung in das Neue Testament*, 2e Auflage, Bern, 1954, V, p. 57. (Der unechte Schluss des Mk-Ev.)

comme il est permis de dire d'une façon générale. Ou, d'une autre manière : pendant l'histoire évangélique la pêche d'hommes ne signifie pas encore ce ministère unique dont saint Pierre est chargé. Celui-ci viendra plus tard. Il s'agirait d'une conception historique du ministère de saint Pierre qui s'accorderait parfaitement avec celle des évangiles synoptiques.

Mais ce qui importe, c'est l'interprétation dogmatique de ce ministère.

Nous avons vu que saint Matthieu qui a conservé le logion de XVI, 17-19, le comprend dans le sens de la primauté qui est souligné par d'autres textes qui lui sont particuliers. Le ministère de saint Pierre est pour lui un ministère unique, mais il ne donne pas l'interprétation de ce ministère.

Saint Luc est prêt à le faire. Il suit saint Matthieu dans la conception générale. Pour lui aussi le ministère de saint Pierre qui le met au-dessus des autres est un ministère unique. Il laisse entrevoir qu'il interprète sa primauté dans le sens non pas canonique, mais moral.

C'est ici qu'intervient saint Jean. Il accentue le caractère unique du ministère de saint Pierre. En partant de Mt., (cf. Jn, I, 41), il donne son interprétation de la primauté de saint Pierre dans le sens que celui-ci n'est pas le premier, mais qu'il est un. Dans cette qualité, il n'est pas au-dessus des apôtres et les apôtres ne lui sont pas soumis. Sa primauté, ou plutôt le ministère unique dont il est chargé, est l'office de pasteur du troupeau du Christ. Le ministère pastoral de saint Pierre est rapproché de celui du Christ qui est pasteur lui aussi. Saint Pierre est pasteur comme le Christ, et le suit en sa qualité de pasteur. Mais la fin et le dernier but de ce ministère pastoral est la mort. Saint Pierre suit le Christ dans la mort. C'est la mort, conçue comme le but du ministère de saint Pierre, qui scelle son caractère unique, exclut toute succession et le soustrait à toute interprétation canonique. Il n'a pas été donné à saint Pierre de suivre le Seigneur avant sa passion et sa gloire. S'il est appelé à le suivre après la Résurrection, c'est l'effet de la présence du Saint-Esprit. Le ministère pastoral de saint Pierre est le ministère dans l'Esprit. Nous avons vu que, pour les grandes lignes de l'histoire, saint Jean est d'accord avec les Synoptiques : il sait que le ministère de saint Pierre appartient à l'époque de l'Eglise après la Résurrection. Mais ici encore, sur le plan dogmatique qui lui est propre, il précise : l'époque de l'Eglise est l'éon de l'Esprit. C'est dans l'Esprit que saint Pierre chargé du ministère pastoral suit le Seigneur dans la mort.

Mais dans ce ministère unique il a à côté de lui un Autre qui lui est opposé : le disciple que Jésus aimait. Encore une fois la supériorité de celui-ci n'est pas une supériorité de juridiction. Ici non plus, il ne s'agit pas de catégories canoniques. Mais dans l'éon de l'Esprit il appartient au plan supérieur de l'Esprit. La différence de saint Pierre et de l'Autre est constituée par le fait

que le ministère pastoral de saint Pierre trouve son achèvement dans la mort, et l'Autre « demeure » : il vit. C'est la différence entre la mort et la vie : la prééminence du témoignage qui demeure.

L'importance de l'enseignement johannique sur la primauté de saint Pierre ne peut pas être surestimé.

Dans notre étude nous sommes allés des faits de l'histoire à leur interprétation théologique par les auteurs sacrés. Peut-être serait-il préférable de marcher à l'"inverse : partir de l'interprétation théologique et remonter aux faits. Ma thèse serait démontrée avec plus de facilité et plus d'évidence.

Dans chaque construction historique partant des données insuffisantes il y a inévitablement un élément de conjecture. Je suis parfaitement conscient que mes critiques s'efforceront de minimaliser l'importance que j'attribue au principe collégial dans l'organisation de l'Eglise au début de l'Age apostolique. Ils insisteront peut-être sur la place que saint Paul semble attribuer à saint Pierre à l'époque où celui-ci ne se trouvait plus à la tête de l'Eglise de Jérusalem. Et très certainement, ils interprèteront le logion de Mt., XVI, 17-19, et l'ordre de Lc, XXII, 32 *b* dans le sens canonique : ils feront remonter l'office de saint Pierre à une institution du Seigneur. Ils trouveront, eux aussi, quelques arguments pour appuyer leur critique et défendre leur thèse positive. A mes conjectures ils opposeront leurs conjectures.

Mais cette voie leur sera barrée dès qu'ils auront atteint le quatrième Evangile. La conception du ministère de saint Pierre comme ministère pastoral unique trouvant son accomplissement dans la mort et opposé au témoignage de la vie, exclut toute succession et toute interprétation canonique. Nous nous trouvons en présence d'une alternative : ou bien il existe une contradiction insoluble entre les Ecrits johanniques et le reste du Nouveau Testament dans l'idée qu'ils se font du ministère de saint Pierre : ou, au contraire, le chemin dans lequel nous nous sommes engagés est une ligne directe qui mène les faits de l'histoire, comme nous les avons reproduits, à leur interprétation théologique qui nous fait monter par les Evangiles selon saint Matthieu et saint Luc au sommet dogmatique de saint Jean.

En contemplant du haut de ce sommet les événements de l'histoire ecclésiastique, saint Jean ne se tenait plus dans les limites dans lesquelles nous les avons considérés. Il tenait compte d'autres survenus depuis. Il ne les perdait pas de vue. Ces faits sont les suivants :

Ancune Eglise n'a hérité la primauté du centre hiérarchique de Jérusalem dans le monde chrétien.

Saint Pierre est mort martyr sans laisser de successeur.

Le disciple que Jésus aimait n'avait pas encore achevé le chemin de sa vie sur terre. Lui-même et son entourage étaient

conscients qu'il « demeurerait » — resterait vivant — dans le témoignage de l'Evangile spirituel qu'il avait composé.

*
* *

Jusqu'ici nous ne nous sommes pas écartés du domaine de pure théorie. Mais le sujet est brûlant et une dernière question se pose : quelles sont les conséquences pratiques de l'enseignement du Nouveau Testament sur la primauté de saint Pierre pour l'Eglise? Quelle est la leçon que nous pouvons en tirer? Ou, d'une façon plus concrète encore : est-il permis d'attendre un renouvellement de la primauté, telle que l'avait saint Pierre, dans l'histoire? Le terme que j'emploie est consciemment choisi. La succession de la primauté étant exclue par l'enseignement même du Nouveau Testament, il peut être question uniquement de renouvellement. Je réponds à cette question affirmativement.

L'Eglise reconnaît que le Fils de Dieu a consacré, dans son incarnation, tous les âges de la vie humaine. Il a enseigné, souffert et ressuscité à l'âge parfait d'homme mûr. Mais l'image de Jésus, enfant et adolescent, est chère à toute la chrétienté. Dans l'histoire de l'Eglise l'âge apostolique fut une époque unique qui, par analogie, a consacré également toutes les formes de la vie ecclésiastique.

Par conséquent la primauté hiérarchique d'une Eglise locale à l'instar de la primauté de l'Eglise de Jérusalem, présidée par saint Pierre et plus tard par saint Jacques, ne serait pas exclue en principe. Comme dans l'histoire apostolique, il pourrait surgir aussi un « Paul » affirmant son indépendance par rapport à « Pierre » et un « Jean » qui lui serait supérieur sur le plan spirituel. Quant à « Pierre », sa primauté serait nécessairement conforme à son interprétation johannique. Il serait un pasteur chargé d'un ministère unique dont la succcession serait exclue une fois de plus, puisque le couronnement de son office pastoral serait, comme pour son prototype, sa mort pour le Christ et avec le Christ. En principe, ce ministère unique pourrait se renouveler dans l'histoire de l'Eglise à plusieurs reprises et à intervalles inégaux. Mais ce serait chaque fois, toujours comme dans le cas de saint Pierre, une élection divine personnelle et insondable dont il ne nous est pas donné de prévoir les voies.

En partant de l'Ecriture, j'ai fixé, pour finir, les conditions dans lesquelles la primauté hiérarchique pourrait se renouveler dans l'histoire, et ceci à maintes reprises. C'est à l'historien de l'Eglise de dire si et quand ces conditions ont été observées. Le champ de l'histoire ecclésiastique n'est pas le mien.

CASSIEN,
évêque de Catane.

# La Primauté de saint Pierre selon le Nouveau Testament

L'ÉTUDE que l'on vient de lire, consacrée par S. Exc. Mgr Cassien Bésobrasoff au problème de saint Pierre et de l'Eglise dans le Nouveau Testament mérite, par son ampleur exégétique et son souci d'objectivité, de retenir l'attention. Invité à exprimer mon sentiment sur son enquête et les résultats auxquels elle aboutit, j'essaierai de montrer comment l'examen des textes du Nouveau Testament me paraît devoir conduire à des conclusions sensiblement différentes. Je commencerai par proposer quelques réflexions de méthode. Ensuite je parcourrai à mon tour les divers témoignages de l'Ecriture sur la personne et le rôle de Pierre.

*
* *

Il ne me semble pas heureux de distinguer si nettement les faits historiques, tels qu'on peut les glaner par exemple dans les Actes des Apôtres et les Epîtres de saint Paul, et les thèses des « théologiens », en l'espèce saint Matthieu, saint Luc et saint Jean. D'une part l'histoire racontée dans les Actes est écrite par un théologien qui, sans déformer gravement les faits, les a cependant présentés et organisés selon sa conception de la nature et des débuts de l'Eglise; nous le verrons par exemple à propos du Concile de Jérusalem. D'autre part, les théologiens que sont les évangélistes, s'ils ont développé chacun à sa façon des thèmes qui leur étaient chers, ont fondé ces thèmes sur des paroles et des actions de Jésus qu'ils ont voulu d'abord et avant tout rapporter fidèlement; ceci est vrai, toutes proportions gardées, même du quatrième évangile. Si donc il est légitime de chercher à comprendre les conceptions des écrivains sacrés, il serait insuffisant d'en rester là et il faudra toujours s'efforcer d'atteindre par devers elles ce que le Seigneur a fait et dit. Au reste, ce principe étant sauvegardé, la distribution de la matière néotestamentaire adoptée par Mgr Cassien est logique et commode, et je la suivrai moi-même pour apprécier ses interprétations.

Une deuxième mise en garde consistera à nous rappeler que l'Ecriture ne saurait être seule source de notre information; à côté d'elle, ou mieux autour d'elle, comme un milieu où elle baigne, il y a la Tradition[1]. Dans la communauté vivante qu'est l'Eglise, Dieu a parlé autrement que par des écrits; il a répandu sa lumière et sa puissance dans les cœurs d'une génération privilégiée, qui s'est vu chargée d'en transmettre le message aux générations suivantes. Bien entendu, il est permis à un travail isolé de scruter spécialement l'une de ces sources. Mgr Cassien, qui comme théologien orthodoxe ne peut sous-estimer l'importance de la Tradition, avait parfaitement le droit d'en faire abstraction dans son étude proprement exégétique; et à sa suite je ferai de même. Il était pourtant opportun de rappeler qu'on fait ainsi une recherche incomplète et qu'il ne faut pas s'étonner si elle ne livre pas une solution entière du problème. La révélation apportée par le Christ a été l'objet d'une prise de conscience par l'Eglise après la Résurrection, sous la lumière de l'Esprit Saint; prise de conscience progressive, passage de l'implicite à l'explicite, qui ne se sont pas faits en un jour et ne se sont même pas réalisés avec la même rapidité sur tous les points. Certaines vérités essentielles comme la divinité du Christ et sa mort-résurrection rédemptrice ont été les premières à rayonner toute leur lumière et occupent de ce fait une place centrale dans les écrits du Nouveau Testament. D'autres ont pu tarder davantage à paraître en pleine clarté, parce qu'elles répondaient à des besoins moins immédiats ou moins tôt discutés; et il se peut alors que, tout en ayant dans le Nouveau Testament leur expression fondamentale, elles n'aient reçu leur explicitation définitive que plus tard, dans une Tradition vivante qui entoure et prolonge le témoignage premier des Ecritures. Il me semble que l'organisation de l'Eglise, et particulièrement le problème de son unité autour d'un Chef unique, appartiennent à cet ordre de vérités qui ont commencé par être vécues d'une façon spontanée avant de voir leur richesse précisée et en quelque sorte réglementée par suite de difficultés surgies ultérieurement[2]. Je vais d'ailleurs reprendre et concrétiser cette pensée à propos d'une dernière remarque de principe.

Cette troisième question de méthode, qui me paraît ici la plus importante, concerne une certaine façon anachronique de poser le problème, qui risque d'en interdire une perception et une solution valables. Ne la sent-on pas à l'œuvre dans bien des expressions de Mgr Cassien? Il nous parle de « juridiction »,

1. Voir dans la *Revue Biblique*, 1955, pp. 258-264, mes réflexions sur l'opuscule de O. Cullmann, *La Tradition*, Neuchâtel, Paris, 1953.

2. Voir les remarques suggestives de Ph.-H. Menoud, MIA ΕΚΚΛΗΣΙΑ, dans *Hommage et Reconnaissance... à Karl Barth*, Neuchâtel, Paris, 1946, pp. 87-91 : si l'affirmation d' « une seule Église » ne figure pas dans le texte si fort de Eph., IV, 3-6, n'est-ce pas parce qu'alors l'unité de l'Église n'était pas encore mise en cause ? (Cf. *Revue Biblique*, 1947, p. 157.)

de « primauté hiérarchique » ou « canonique », de « pouvoir monarchique », de « pouvoir absolu et personnel ». Même si l'on reconnaît à l'occasion que c'est là parler en « termes du droit canon », il est à craindre que l'emploi continuel de telles expressions ne trahissent une fausse position du problème. S'il n'y avait là qu'inexactitude de vocabulaire, ce serait véniel; mais il semble bien qu'il y a plus et qu'on exige, pour accepter une primauté de Pierre dans l'Eglise primitive, de la constater dans un exercice qui relève en fait d'époques plus évoluées. Plus tard en effet, le recul des origines dans le passé non moins que le recul de la Parousie dans l'avenir, l'accroissement considérable du nombre des chrétiens, l'affrontement avec les puissances politiques de ce monde ont obligé l'Eglise à s'organiser de plus en plus, à renforcer l'autorité effective de son pouvoir central, à systématiser les différents exercices de cette autorité, doctrinal, législatif, disciplinaire. Dans les premières années de l'Eglise tout cela est en germe, mais encore latent, embryonnaire, et l'on ne peut attendre de la primauté déjà existante que des manifestations plus simples et plus démocratiques. La chercher par anachronisme sous des formes trop évoluées, c'est s'exposer fort à ne pas la trouver.

*
* *

Nous le constatons dès les premières pages de Mgr Cassien, sur la primauté de l'église de Jérusalem et sur celle de Pierre. Pour le dire en un mot, il me semble accorder à l'Eglise de Jérusalem une primauté hiérarchique et universelle qu'elle n'a pas eue, et refuser à Pierre une primauté personnelle qu'il a eue.

A propos de l'Eglise de Jérusalem une distinction capitale s'impose dès l'abord : entre les toutes premières années où elle est encore la seule expression communautaire de l'Eglise universelle, et les années ultérieures où, d'autres communautés étant nées en d'autres centres, elle ne fait plus figure que d'église particulière. Sous le premier aspect les apôtres y résident encore, elle est toute l'Eglise et n'a pas de juridiction sur d'autres églises puisqu'il n'y en a pas d'autres; sous le deuxième, elle a son chef local, qui est saint Jacques entouré d'un collège de presbytres, et c'est alors seulement que peut se poser le problème de sa juridiction sur les nouvelles communautés qui se forment en divers points de l'Empire. Or, si l'on peut admettre une telle juridiction sur les églises en quelque sorte fondées par elle, en Judée, Galilée, Samarie (Act., VIII, 1 et ss.; IX, 31; Gal., I, 22) et jusqu'à Antioche (Act., XI, 19 ss.; XV, 1; Gal., II, 12), je conteste qu'on puisse l'admettre aussi pour les églises pauliniennes. Un partage s'est fait consciemment entre les régions de la « circoncision » c'est-à-dire judéo-chrétiennes, qui ont

Jérusalem pour centre, et celles des « Gentils » où s'exercera l'apostolat de Paul (Gal., II, 9). L'union de la foi et des cœurs doit certes régner entre ces diverses parties de l'Eglise grandissante, mais elle ne sera pas assurée par le moyen d'une « juridiction » effective de la communauté de Jérusalem sur celles d'Asie Mineure, de Grèce ou de Rome. La collecte pour les pauvres de Jérusalem qui est demandée à Paul (Gal., II, 10) doit être un témoignage vivant de cette union, — c'est pourquoi Paul y attache tant d'importance, — elle n'a rien d'une « obligation » relevant d'une « compétence » de Jérusalem à laquelle Paul « se soumettrait ».

La juridiction universelle de Jérusalem n'est pas davantage prouvée par le fameux Décret du « Concile de Jérusalem ». Car il faudrait ici faire un peu de critique et reconnaître avec beaucoup d'exégètes modernes, même catholiques[3], que saint Luc a combiné les récits de deux discussions distinctes : l'une qui porta sur l'obligation de la loi mosaïque, en particulier de la circoncision, pour les convertis du paganisme; l'autre, sans doute postérieure, qui détermina les observances alimentaires indispensables pour permettre la commensalité et les bons rapports quotidiens des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens. Le premier débat, de portée capitale et universelle, fut tranché, non par la seule église particulière de Jérusalem, mais par le collège apostolique rassemblé à Jérusalem, auquel il faut certes associer Jacques, le « Frère du Seigneur »[4], mais sans lui accorder la présidence. Le deuxième débat, de portée moindre et d'intérêt plus local puisqu'il concernait surtout les régions où les judéo-chrétiens étaient nombreux (Act., XV, 23), a dû être traité plus tard, peut-être après « l'incident d'Antioche », et cette fois Jacques fut bien l'autorité principale, tandis que Pierre et Paul étaient sans doute absents. La preuve en est, pour ce dernier, qu'il ignore le Décret des observances alimentaires, soit dans sa présentation du Concile de Jérusalem (Gal., II, 6), soit dans d'autres occasions où il aurait dû en faire usage (I Cor., VIII-X; Rom., XIV), et doit l'apprendre de la bouche de Jacques à l'issue du troisième voyage (Act., XXI, 25)[5]. Il est donc pour le moins

3. Ch. St. Giet, *L'assemblée apostolique et le décret de Jérusalem*, dans les *Recherches de Sciences religieuses*, XXXIX, 1951 (Mélanges Lebreton, I), pp. 203-220, qui a bien vu le problème, même si son explication particulière du personnage de Siméon est peu plausible. Voir aussi les notes de Dom J. Dupont dans le fascicule de la *Bible de Jérusalem* consacré aux *Actes des Apôtres*.

4. Comme Mgr Cassien, je suis porté à croire que ce Jacques ne faisait pas partie du groupe des douze apôtres.

5. Il est vrai que Luc (Act., XVI, 4) nous présente Paul transmettant aux fidèles de Lycaonie « les décrets portés par les apôtres et les anciens de Jérusalem ». Mais c'est une conséquence nécessaire de la combinaison qu'il a faite plus haut et qu'il poursuit en historien conscient de son droit à synthétiser les faits. Aussi bien, le Décret lui-même, destiné dans sa portée restreinte aux frères d' « Antioche, Syrie et Cilicie » (Act., XV, 23), a-t-il reçu sous sa plume une formulation élargie qui englobe la non-obligation de la loi mosaïque

ambigu de reconnaître à l'église de Jérusalem la « compétence de prononcer des décisions obligatoires pour toute la chrétienté » : ceci qui est vrai pour le collège apostolique rassemblé de fait à Jérusalem ne l'est pas pour l'église de Jérusalem comme telle lorsque, sous la direction de son chef local Jacques, elle établit des ordonnances valables seulement pour les communautés voisines qui sont de son ressort. Et à côté de ce cas que nous venons de restreindre à sa juste portée, on en chercherait en vain d'autres qui attesteraient une compétence d'ordre « juridique » ou « canonique » de l'église de Jérusalem sur celles d'Éphèse, de Corinthe ou de Rome.

Cette compétence ne s'exerce pas davantage sur l'activité apostolique de Paul. Car il ne convient pas de voir dans ses différentes montées à Jérusalem autant de visites *ad limina*. Celles qu'il fait trois ans puis quatorze ans après sa conversion (Gal., I, 18; II, 1) sont destinées en effet à faire approuver son évangile, mais par les « colonnes », non par la communauté locale comme telle; ceux que Paul visite, ce sont Képhas et Jacques d'abord, puis « Jacques, Képhas et Jean »[6]. Plus tard, quand les apôtres ne seront plus là et que la communauté de Jérusalem fera davantage figure d'église locale judéo-chrétienne, Paul la visitera encore, à l'issue des deuxième et troisième voyages, mais ce ne sera nullement pour s'acquitter d'un « devoir » et « rendre compte de ses travaux » comme à son « autorité hiérarchique ». Sans insister sur la visite de Act., XVIII, 22, qui est en effet possible mais dont il est dit seulement que Paul « salua l'Eglise », celle de Act., XXI, 17-26 n'autorise certainement pas à penser que Paul se soumet à Jacques comme à son supérieur hiérarchique. Qu'il raconte aux frères de Jérusalem les succès de son ministère parmi les Gentils, rien de plus naturel : ce n'est pas le « compte rendu » d'un inférieur, et la joie des frères qui glorifient Dieu n'est pas une approbation de l'autorité hiérarchique. Que par ailleurs Paul accepte la suggestion de Jacques, de s'associer au vœu de quatre Naziréens, ce n'est pas non plus un geste d'obéissance, mais une concession fraternelle,

(Act., XV, 28). Le discernement historique de deux débats, imposé par bien des considérations que je ne puis développer ici, ne peut être poursuivi sur le plan littéraire d'une façon matérielle qui reconnaîtrait des césures entre les phrases de documents simplement juxtaposés. Rapprochant deux problèmes qui lui paraissaient à juste titre connexes, Luc les a fusionnés en une puissante unité littéraire. Il en avait le droit comme historien, et historien inspiré; mais ceci ne nous retire pas le droit de discerner à notre tour ce qu'il a rapproché.

6. La dignité de « frère du Seigneur », autant et plus que son titre encore mal différencié de chef local, haussait Jacques au niveau des apôtres. Le fait qu'en Gal., II, 9, il est nommé le premier n'autorise pas à conclure que Paul le tient pour supérieur à Pierre. Cet ordre dans l'énumération s'explique bien plutôt par le contexte. Dans le débat sur l'obligation de la loi, Jacques était certainement, aux yeux des Galates et d'après leurs docteurs judaïsants, le plus suspect de s'opposer à l'évangile de Paul. C'est pourquoi celui-ci met son nom en vedette : même Jacques ne m'a rien imposé, mais il m'a donné la main !

et même un acte de prudence destiné à apaiser l'animosité de certains judéo-chrétiens intransigeants[7]. Si Paul a dû rendre des comptes de sa mission, ce fut plutôt à l'église d'Antioche qui l'avait envoyé (Act., XIII, 1-3)[8], ce ne fut certainement pas à l'église de Jérusalem.

Pourtant il a tenu à y retourner souvent, c'est un fait. Mais on en rendra mieux compte par une prérogative de Jérusalem autre que celle d'une juridiction universelle, je veux dire celle d'une prééminence d'honneur. Celle-ci est incontestable et c'est elle qui a pu donner le change à Mgr Cassien. Jérusalem avait le prestige de l'antiquité dans la foi. Après avoir été le centre de l'ancienne économie, elle était devenue le berceau de la religion nouvelle et avait représenté durant plusieurs années toute l'Eglise naissante. Là se trouvait le Temple, où les judéo-chrétiens aimaient encore à prier et qui gardait, même aux yeux de chrétiens affranchis de la Loi comme Paul, le prestige du lieu sacré où Dieu avait préparé la réalisation de ses promesses. Cette primauté d'honneur peut et doit être concédée; il ne faut pas la transformer en une primauté d'ordre « juridique », « canonique », qui ferait de Jérusalem, jusqu'à la catastrophe de 70, « le centre hiérarchique du monde chrétien ». Loin de la mettre « hors de doute », « nos sources scripturaires » excluent une telle primauté, et l'épître de Jacques n'est certainement pas de nature à contredire ce que nous venons de conclure des textes des Actes et de saint Paul. Saint Jacques, avec son prestige de « Frère du Seigneur » et de chef local de Jérusalem, avait parfaitement le droit d'écrire avec autorité « aux Douze tribus de la Dispersion » (Jac., I, 1), surtout s'il visait par là les judéo-chrétiens répandus dans le monde gréco-romain; ce n'est pas là un acte de « juridiction universelle », pas plus que les épîtres de saint Pierre, auxquelles Mgr Cassien refuse à bon droit d' « exprimer la conscience canonique de l'église de Rome », et qui se présentent pourtant dans les mêmes conditions que l'épître de Jacques.

A ces arguments de fait peut d'ailleurs s'ajouter un argument de droit. En vertu de sa nature même, le christianisme ne comporte pas un centre hiérarchique attaché de droit divin à une certaine ville. L'économie ancienne, confiée au seul peuple élu d'Israël, s'exprimait dans un culte matériel dont le seul lieu légitime était le Temple de Jérusalem; la religion nouvelle, avec son culte « en esprit et vérité », ne saurait s'attacher à aucun lieu particulier : « L'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne, ni à Jérusalem que vous adorerez le Père » (Jo., IV, 21). Tout en croyant voir dans les faits la juridiction universelle de

7. Ou encore des Juifs eux-mêmes, si l'on admet la conjecture de J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954, pp. 234 ss.

8. Encore faudrait-il faire sur ce point de fortes réserves : patronné d'abord par l'église d'Antioche, Paul a dû s'en rendre plus tard indépendant.

Jérusalem, Mgr Cassien reconnaît que « toute justification dogmatique fait défaut », qu'il n'y a pas sur ce point « un ordre du Seigneur ». C'est qu'il ne pouvait y en avoir. En fait, Jésus n'a fait de Jérusalem que le point de départ du grand mouvement d'expansion universelle (Act., I, 8) et il a par ailleurs annoncé sa ruine. Quand cette ruine est survenue, ce ne fut pas pour le christianisme une catastrophe, comme cela aurait dû être si là avait été son « centre hiérarchique »; ce fut une peine sans doute, adoucie par la prédiction du Seigneur et par la conviction qu'ainsi s'affirmait précisément l'universalité du culte nouveau.

Jérusalem avait été le centre nécessaire du judaïsme; avec le christianisme elle a cessé de l'être, et ce n'a pas été pour céder la place à une autre ville quelconque, ni Antioche, ni Alexandrie, ni même Rome. On paraît croire parfois que le droit de l'église de Rome à régenter les autres églises est un article nécessaire de la thèse catholique. Il n'en est rien. Ce n'est pas à cette église particulière en tant que telle que nous reconnaissons la primauté : elle ne jouit à nos yeux de ce privilège qu'en vertu de la primauté personnelle du Chef qui y réside. Nous croyons par tradition que Pierre a exercé là et transmis en mourant à un successeur le pouvoir personnel qu'il avait reçu du Christ : c'est à ce fait et à la longue succession qui en est dérivée à travers les âges que l'église de Rome doit sa place dans la vie de l'Eglise. Si le Successeur de Pierre décidait souverainement de transporter sa résidence en quelque autre lieu, le « centre hiérarchique » de la chrétienté se déplacerait du fait même[9].

Ainsi nous concédons à Mgr Cassien que la primauté dans l'Eglise universelle n'est pas le privilège permanent et de droit divin d'une église particulière quelle qu'elle soit. Nous ne reconnaissons même pas à l'église de Jérusalem l'exercice exceptionnel qu'il lui accorde d'un tel privilège dans les débuts de l'Eglise. Nous croyons seulement à la primauté personnelle de Pierre et de ses successeurs; et comme, cette fois, on nous conteste qu'elle soit fondée dans le Nouveau Testament, il nous faut maintenant apprécier ce verdict.

*
* *

Et d'abord les « faits historiques », tels qu'ils peuvent être dégagés des Actes des Apôtres et des Epitres de saint Paul.

Dans la première période, où Pierre garde à Jérusalem son point d'attache (Act., I-XII), les textes abondent qui attestent sa position prééminente au sein de l'Eglise naissante : qu'il s'agisse de l'élection de Matthias, du miracle de la Pentecôte, de la guérison du boiteux et des comparutions devant le Sanhédrin,

9. Cf. *Revue Biblique*, 1953, pp. 574-578, dans ma recension de O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel, Paris, 1952.

du châtiment d'Ananie et Saphire, c'est lui qui parle au nom de tous, prend les initiatives et les décisions. Il n'est pas besoin d'insister : Mgr Cassien reconnaît lui-même ce « rôle dirigeant ». Mais il tient par ailleurs à le limiter : Pierre n'est pas seul, à ses côtés sont les Onze, saint Jean en particulier; plus tard surtout, quand il se rend à Samarie, puis à Lydda et Joppé, enfin auprès de Corneille, c'est comme un délégué de l'église de Jérusalem, qui doit rendre compte à cette église de ses activités et obtenir son approbation. Son pouvoir n'est donc pas « monarchique », son autorité n'a pas un « caractère absolu et purement personnel ». Cette façon de raisonner me paraît viciée par deux défauts : un certain abus des textes et cette exigence anachronique que j'ai signalée plus haut. Nous le concédons volontiers : la primauté de Pierre n'a pas revêtu un caractère dictatorial. Un absolutisme dans la direction centrale, qui serait d'ailleurs critiquable à toutes les époques de la vie de l'Eglise, n'était certainement pas de mise en ces premiers débuts où la communauté se sentait encore très vivement comme une famille, dont le Maître à peine disparu devait revenir bientôt, et où le chef délégué par lui apparaissait comme un frère, le premier des frères, qui avait moins à promulguer seul des décisions souveraines qu'à prendre la tête du mouvement apostolique, en accord avec tous les autres. Que Jean, que les Onze ne soient pas éclipsés par lui, mais l'assistent et le complètent, cela ne retire rien à son autorité; il eût été dommage qu'il en fût autrement. Quand le collège apostolique envoie Pierre et Jean à Samarie (Act., VIII, 14), il ne les délègue pas comme deux inférieurs, mais plutôt comme ses deux membres les plus marquants, avec leur accord certainement et sans doute sur leur initiative. Si Pierre se rend ensuite à Lydda, à Joppé, à Césarée, ce n'est pas comme un subalterne chargé de mission, mais comme le chef de la mission qui fait lui-même les premiers pas de l'expansion apostolique. S'il vient ensuite rapporter à ses frères de Jérusalem la décision très nouvelle qu'il a dû prendre, sur l'indication de l'Esprit Saint, de frayer avec un incirconcis et de le baptiser, c'est vraiment la moindre des choses; et il faut beaucoup de bonne volonté pour reconnaître dans cette démarche le compte rendu d'un simple missionnaire « obligé à se justifier » devant ses chefs, comme aussi pour voir dans l'accord des frères « une approbation de l'autorité compétente ». On ne songe pas à nier l'étonnement et même le début d'irritation (Act., XI, 3) que l'attitude si novatrice de Pierre devait nécessairement provoquer chez les frères circoncis de Jérusalem; mais quand Pierre les apaise et les éclaire, ce n'est pas en sollicitant un « verdict » d'approbation qu'ils pourraient lui refuser[10], c'est en les infor-

10. Il est remarquable qu'en cette occurrence Jacques n'est même pas nommé, comme il eût été normal s'il s'était agi d'un « verdict » de l'autorité suprême.

mant avec autant de douceur que de fermeté du caractère divinement irrésistible du parti qu'il vient de prendre, et eux n'ont plus qu'à s'incliner devant cette décision si grosse de conséquences que Dieu vient de leur notifier par l'intermédiaire de leur chef.

Il est encore moins difficile de bien interpréter la parole par laquelle Pierre prend congé de Jacques et des frères de Jérusalem (Act., XII, 17). Rien n'y suggère une transmission de pouvoirs par laquelle Pierre se désisterait de la direction de l'Eglise pour la confier à Jacques et se soumettre désormais à lui comme délégué à la mission judéo-chrétienne. Cette construction si discutable de Cullmann[11] n'est d'ailleurs pas acceptée par Mgr Cassien, qui accorde l'interprétation toute naturelle de ce mot si simple : Pierre fait aviser de son départ le chef de l'église locale, Jacques, qui du fait de ce départ va revêtir une responsabilité nouvelle. Mais s'il n'ose pas faire dépendre Pierre de la « juridiction personnelle de saint Jacques », il le tient cependant pour soumis à la « juridiction du centre de Jérusalem représentée par saint Jacques comme le chef local ». La preuve en serait dans cet incident d'Antioche où l'on voit Pierre « obligé à rétracter sa conduite devant les émissaires de Jacques (Gal., II, 12) ». Voici encore surestimée en termes de « juridiction », et mettant en cause la primauté, une attitude pratique qui ne porte que sur un point secondaire de comportement quotidien et dont les déficiences chez saint Pierre s'expliquent suffisamment par son caractère personnel. Non seulement, en effet, nous l'avons dit, il ne faut pas attendre en ces premiers temps de l'Eglise un exercice absolutiste de la primauté qui interdise à Pierre toute concession aux autres frères, mais encore on doit se rappeler les traits de sa personnalité concrète : ardent, généreux, impulsif, il était aussi téméraire et changeant, d'une spontanéité trop prompte qui l'exposait à des maladresses et l'obligeait à des redressements. Jésus connaissait bien ce revers de ses qualités et, s'il l'a choisi quand même, l'assistance qu'il lui a promise n'a pu totalement supprimer ces défauts de son tempérament. Dans le cas présent Pierre a pu se montrer faible et pusillanime, méritant ainsi la correction de Paul; ce serait bien grossir les choses que de voir dans cette crainte trop humaine de l'opinion des judéo-chrétiens une abdication de principe devant l'autorité supérieure de l'église de Jérusalem.

Le « concile de Jérusalem » pourrait encore servir à soutenir l'infériorité de Pierre par rapport à l'église-mère en la personne de son chef Jacques. Mgr Cassien ne le fait pourtant qu'avec une juste retenue; et j'ai dit plus haut ce qu'il fallait penser de la présidence que le récit des Actes semble accorder à Jacques, ainsi que de son premier rang dans l'énumération de Gal., II,

11. Cf. *Revue Biblique*, 1953, pp. 566 s.

9. Je n'y reviendrai donc pas. Je remarquerai seulement que nos textes scripturaires sont lacuneux parce qu'épisodiques et que, s'ils n'illustrent pas de façon péremptoire l'autorité de Pierre sur Jacques après son départ de Jérusalem, ils n'autorisent certainement pas l'affirmation contraire : « il est absolument certain que saint Jacques, dans sa qualité de chef de l'Eglise de Jérusalem, ne dépendait pas de saint Pierre ». Une déclaration si catégorique est dénuée de fondement et va contre l'ensemble des textes du Nouveau Testament, des Actes en particulier.

Venons-en aux rapports de Paul et de Pierre, selon l'incidence qu'ils peuvent avoir pour la primauté de ce dernier. Ici encore, on commence par nous concéder que Paul, en des occasions variées, regarde Pierre comme « la plus haute autorité » à laquelle il peut faire appel (I Cor., IX, 5), comme « le dernier échelon avant le Christ » (I Cor., I, 12), comme le premier témoin de Jésus ressuscité (I Cor., XV, 5). C'est bien pour voir Céphas que Paul est monté à Jérusalem (Gal., I, 18). Mais il en a vu d'autres aussi, Jacques, Jean (*ibid.*, 19; II, 9), et surtout il s'attache dans ses épîtres à maintenir qu'il « ne cède en rien aux autres apôtres, sans faire abstraction de saint Pierre ». Ceci est incontestable, et il n'est pas douteux que, sur le plan du témoignage apostolique, Paul se tient pour égal à Pierre. Mais cette égalité, qui est réelle parce que lui aussi il a vu le Christ (I Cor., IX, 1), ne met pas en cause le primat de Pierre, qui se tient sur un autre plan : non celui du témoignage apostolique (toutefois, même de ce point de vue, il reste celui qui a vu le premier), mais celui de la direction de l'Eglise, avec le droit d'entraîner et au besoin de corriger les autres apôtres. Il faudrait, pour trancher la question des rapports de Pierre et de Paul sur ce point, quelque occasion concrète où se constate l'exercice de cette primauté. Ce que nous avons dit plus haut de l'atmosphère si démocratique des débuts de l'Eglise, et ce que nous savons par ailleurs de la personnalité si forte et de la vocation si singulière de Paul, ne nous permettent guère d'attendre une telle occasion.

Il y a pourtant le fameux « incident d'Antioche » et l'on croit précisément y trouver un cas où Paul manifeste clairement qu'il ne reconnaît à Pierre aucune supériorité : « il ne pouvait le réprimander que s'il lui était égal en principe ». Je doute cependant que la nature exacte de l'incident autorise une telle conclusion. Ou plus précisément, Paul montre bien, en cette occasion comme en d'autres, qu'il se tient pour égal à Pierre en tant qu'apôtre du Christ; mais je ne crois pas que cela permette de rien conclure pour ou contre la primauté de Pierre, parce que je ne crois pas qu'elle soit ici engagée. Je l'ai dit plus haut : l'incident n'a qu'une importance épisodique et

disciplinaire. Certes, Paul le rattache à la question fondamentale de l'obligation de la Loi mosaïque pour les convertis du paganisme. Mais il dit aussi que, sur le fond de la question, Pierre et lui sont d'accord (Gal., II, 6-9, 15 s.); ce qu'il lui reproche, c'est une inconséquence de conduite, due à une lâcheté momentanée et à un manque de clairvoyance. En lui montrant la portée dangereuse de son geste et en le rappelant à l'ordre, Paul ne fait qu'exercer avec une sainte liberté le droit de correction fraternelle qui peut s'exercer même à l'égard d'un chef, et dont on pourrait citer plus d'un exemple dans l'histoire de la papauté. Il ne met pas en question le rôle primordial de Pierre, il le suppose plutôt et c'est pourquoi il tient à montrer, tant aux frères d'Antioche qu'aux lecteurs galates, que Pierre est foncièrement d'accord avec lui, même s'il a adopté en un moment de faiblesse une attitude ambiguë qui pouvait donner le change sur sa conviction profonde. Mgr Cassien le voit bien lui-même : « Si (Paul) mentionne cet incident, c'est toujours parce que saint Pierre est pour lui le premier ». « La primauté de saint Pierre est sous-entendue dans ce récit. Saint Paul veut dire qu'il ne cède en rien au premier », ce qui est commenté correctement : « C'est toujours l'égalité de son apostolat qu'il défend ». Mais alors j'avoue ne pas comprendre la phrase de conclusion : « Le témoignage de saint Paul est formel. Il ne nie pas la primauté hiérarchique. La primauté de saint Pierre ne le met pas au-dessus des apôtres ». Car alors qu'entend-on par « primauté hiérarchique » [11bis] si on la vide de son contenu ? J'écrirais plutôt : « La primauté de saint Pierre ne le met pas au-dessus des corrections opportunes qui ne la mettent pas en cause. »

L'apostolat ultérieur de saint Pierre et sa venue à Rome sont fort peu éclairés par les sources scripturaires. C'est ici surtout qu'il faudrait les compléter par les témoignages de la Tradition. M'en tenant comme Mgr Cassien aux textes du Nouveau Testament, je serai réservé autant qu'eux et plus que lui. Je doute

11 bis. Le P. Benoit fait ici état d'un passage que Mgr Cassien a légèrement modifié dans une rédaction ultérieure (été 1955), et qui n'a pu être communiqué à temps sous sa nouvelle forme à notre confrère de Jérusalem. Comme on a pu le voir plus haut, voici l'expression dernière que Mgr Cassien a donnée à sa pensée : « Le témoignage de saint Paul est formel. Il ne nie pas la primauté de Pierre. Elle est sous-entendue comme un fait indéniable. Mais il n'est pas question d'une primauté hiérarchique. La primauté de Pierre ne le met pas au-dessus des autres apôtres. » Si, sous cette dernière forme, le texte de Mgr Cassien donne moins nettement prise à l'objection du P. Benoit, il semble cependant que celle-ci ne perd pas tout son sens ni sa valeur. Que pouvait bien être, en effet, une primauté reconnue comme un fait indéniable qui ne mettait pas Pierre de quelque manière au-dessus des apôtres ? Distinguer ici une primauté purement honorifique d'une primauté proprement hiérarchique serait un anachronisme. Quelle serait, d'ailleurs, la réalité d'un honneur reconnu s'il ne comportait pas, pour qui en est l'objet, un certain titre à être écouté et suivi ? (*Réd.*)

par exemple que l'absence de mention de Pierre dans l'épître aux Romains, la fin des Actes, les épîtres de la captivité et les épîtres pastorales autorise à conclure qu'il n'est venu à Rome qu'après la mort de Paul. Cet argument de silence ne me semble pas décisif. Quoi qu'il en soit, Pierre est venu à Rome, Mgr Cassien l'admet, mais ce fut selon lui en qualité de simple « apôtre », c'est-à-dire de « ministre itinérant ». « Dans cette situation historique — entre 64 et 67 — il ne pouvait être question de sa primauté. Le centre de Jérusalem existait toujours, et sa primauté hiérarchique était reconnue par toute la Chrétienté. Quand à saint Pierre, nous avons vu qu'il ne la possédait ni avant ni après son départ de Jérusalem. » Laissons cette expression durcie des argumentations qui ont précédé : elle vaut ce qu'elles valaient.

Avons-nous du moins quelque témoignage scripturaire positif sur l'activité de saint Pierre à Rome? Mgr Cassien n'invoque à ce sujet que les deux épîtres qui se réclament de Pierre, et indirectement l'évangile de Marc. Il ne mentionne pas un autre texte qui aurait mérité de retenir son attention : Apoc., XI, 3-13, où des travaux récents ont reconnu un écho de l'action apostolique et du martyre de Pierre et de Paul à Rome[12]. Si cette exégèse est exacte, le passage n'apporte sans doute aucun enseignement formel sur la primauté proprement dite de Pierre, mais il jette une lumière fort intéressante sur l'importance accordée à son témoignage et à sa mort dans la capitale de l'empire, ainsi que sur la connexion au moins théologique des martyres des deux grands Apôtres.

Des deux épîtres qui portent le nom de Pierre, Mgr Cassien tient la première pour authentique, et la deuxième pour dérivée au moins d'un écrit authentique, avec utilisation d'un remaniement partiel qu'en avait déjà tiré l'épître de Jude. Je croirais plutôt pour ma part que la *Secunda Petri* enchâsse un remaniement tiré de Jude entre deux sections qui peuvent remonter à un écrit pétrinien; je pense que II Pet., III, 3, dépend de Jude 17-18, et non l'inverse. Je me demande d'autre part si les ressemblances entre I Pet. et Eph. viennent bien de ce que Pierre a emprunté à Paul, comme l'envisage Mgr Cassien, ou si elles ne s'expliquent pas plutôt, soit par l'emploi de formules traditionnelles communes, soit par l'activité d'un même disciple-rédacteur. Quoi qu'il en soit de ces discernements littéraires délicats qu'il ne peut être question de poursuivre ici, ils me disposent moins encore que Mgr Cassien à questionner ces deux écrits sur la conscience de primauté canonique qu'ils pourraient refléter. Je le lui concède volontiers : ils s'expliquent assez par

12. Cf. M.-E. Boismard dans la *Revue Biblique*, 1949, pp. 533 s. et 450; J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannis*, Copenhague, 1950 (ch. *Rev. Bibl.*, 1951, pp. 627 s.).

une conscience apostolique qui donne autorité pour instruire les fidèles du Christ, même en des régions lointaines. Il n'y a pas là forcément l'exercice d'une « juridiction universelle », c'est entendu; je m'étonne seulement que Mgr Cassien n'ait pas conclu de même quand il s'agissait de l'épître de Jacques. Non, ces lettres qui se réclament de Pierre ne sont pas encore des Encycliques; et il faudrait peut-être chercher dans une tout autre direction si se vérifiait l'hypothèse, non mentionnée par Mgr Cassien, qui voit dans la *Prima Petri* une catéchèse baptismale présentée après coup sous forme de lettre. Enfin je ne prétendrai pas davantage que l'approbation donnée en II Pet., III, 15-16, aux épîtres de Paul représente l'exercice d'une supériorité, « le jugement de l'Eglise au sujet de l'enseignement de saint Paul ». Méfions-nous une fois de plus des anachronismes : il n'y avait pas encore d'*imprimatur*.

Si les épîtres de Pierre n'apportent pas un témoignage décisif sur la primauté hiérarchique de Pierre lors de son séjours à Rome, ne peut-on du moins attendre plus de lumière d'une autre source scripturaire? C'est ici que l'on songe à l'évangile de saint Marc, que l'on croit communément avoir été écrit à Rome, comme un écho de la catéchèse de Pierre. Nous allons donc l'examiner, et après lui les trois autres évangiles. Ayant vu ce que le Nouveau Testament pouvait nous dire sur l'exercice concret de la primauté de Pierre dans les débuts de l'Eglise, nous remonterons ainsi à l'époque du ministère de Jésus où cette primauté fut fondée.

*
* *

A vrai dire, Mgr Cassien ne prétend pas remonter de la sorte, car il cherche moins dans les évangiles les faits et gestes de Jésus que la pensée des auteurs évangéliques. Cette attitude de recherche, mise à la mode par la « Méthode de l'histoire des formes », a son intérêt, mais elle reste partielle et nous avons signalé plus haut son insuffisance. Ici elle consistera à interroger le second évangile « sur l'opinion que son auteur se fait sur le ministère de saint Pierre ». Et comme on admet par ailleurs qu'il n'a fait que recueillir les « mémoires » de l'apôtre, cela reviendra en définitive à entendre les souvenirs personnels qui étaient chers à saint Pierre et qu'il aimait raconter. Cette façon d'aborder le texte est peu étroite. Elle risque d'évacuer l'importance de tant de traits qui, déjà dans le deuxième évangile, attestent la place prépondérante de Pierre dans le collège apostolique : cette perspective n'est pas surprenante, nous dit-on, c'est Pierre qui raconte et il insiste très naturellement sur les faits auxquels il fut davantage mêlé! Rien dans tout cela qui suggère la primauté de l'apôtre : c'est simplement que « saint Pierre chérissait ces petits détails de ses relations avec

le Maître. Il en a gardé un souvenir palpitant que saint Marc a bien su reproduire ».

Cette manière de comprendre le second évangile me semble assez inexacte. D'abord Marc est plus qu'un « interprète » au sens étroit d'un disciple qui rapporterait fidèlement et seulement les narrations de son maître. Il est un théologien, la critique moderne le reconnaît de plus en plus[13]; il rédige son évangile au service d'une thèse : Jésus fut vraiment le Messie et le Fils de Dieu, mais caché, souffrant, et c'est pourquoi ses contemporains ne l'ont pas compris. D'autre part, il est simpliste de ne faire dépendre Marc que de la catéchèse orale de Pierre. De sérieux critiques, notamment parmi les catholiques[14], estiment qu'il dépend aussi et surtout d'un écrit antérieur, qui pourrait bien être l'énigmatique, mais probable « Matthieu araméen ». Il utilise sans doute la prédication vivante de Pierre, mais ne lui doit peut-être qu'une certaine présentation des choses, l'addition de détails pittoresques; la substance de son travail doit remonter, par delà saint Pierre, à la tradition primitive de la catéchèse hiérosolymitaine. Cette façon de voir les choses n'est pas sans importance. La prépondérance accordée au personnage de saint Pierre cesse d'être un simple effet d'optique, dû au fait que celui-ci racontait de préférence ce qu'il avait connu de près; elle devient l'écho d'une conviction plus générale et plus profonde, celle que nourrissait l'Eglise primitive sur le rôle primordial de Pierre dans le groupe apostolique. Et ce témoignage est d'autant plus précieux qu'il apparaît chez saint Marc comme imposé par la force de la tradition, non en vertu d'une thèse qui lui serait propre et qu'il chercherait à établir.

Car il faut le concéder, saint Marc ne fait pas de la primauté de saint Pierre un sujet majeur de son évangile. Non seulement il n'a pas certains traits ou épisodes significatifs qu'ont en plus Matthieu et Luc; mais encore et surtout il omet dans la scène de la Confession de Césarée ce Logion pétrinien qu'y rapporte Mt., XVI, 17-19, et auquel Lc, XXII, 31-32; Jn, XXI, 15-17, fournissent au moins des équivalences. Ce manque dans Marc a légitimement étonné et requiert une explication. S'il ne va pas contre la primauté, il lui retire du moins un appui considérable. Je voudrais proposer à ce sujet trois considérations. D'abord il n'est pas sûr qu'il y ait là « omission », parce qu'il n'est pas sûr que ce Logion se trouvait en cette place dans le Matthieu araméen. Sensible sur ce point à l'argumentation de Cullmann[15], je suis porté à croire que le Logion sur la primauté

13. Vincent TAYLOR, par exemple, reconnaît à Marc une christologie aussi élevée que toute autre dans le Nouveau Testament, y compris celle de Jean (*The Gospel according to St. Mark*, London, 1952, p. 121).

14. Par exemple MM. CERFAUX et VAGANAY. Cf. aussi, parmi les protestants, P. PARKER, *The Gospel before Mark*, Chicago, 1953 (*Rev. Bibl.*, 1954, pp. 454 s.).

15. *Op. cit.*, pp. 154 ss.

représente dans le récit de la Confession une insertion due à l'activité littéraire du Matthieu grec. Cela ne met pas en cause son authenticité, comme l'admet encore Cullmann; il suffit que le rédacteur grec du premier évangile canonique l'ait trouvé dans quelque autre source et l'ait combiné avec la scène de Césarée, selon un procédé de rédaction qui lui est habituel. En ce cas Marc n'a pas « omis »; il représente au contraire un état plus primitif et plus pur de l'épisode de la Confession, celui que reproduit aussi saint Luc. Cette solution paraît heureuse, mais plusieurs exégètes lui résistent; ceux surtout qui, croyant à l'existence d'un Matthieu araméen source de Marc, maintiennent qu'il contenait en cet endroit le Logion sur la primauté. Pour eux, Marc a réellement « omis ». Me plaçant dans leur hypothèse, je proposerai alors deux autres considérations qui se complètent. Le dessein manifeste du deuxième évangéliste était de présenter la personne de Jésus Fils de Dieu et d'expliquer sa destinée mystérieuse de Messie souffrant et rejeté, mais triomphant. Ce dessein a guidé son choix des matériaux et lui a fait supprimer bien des choses, en particulier des « paroles » du Seigneur, car il ne s'attachait pas à rapporter son enseignement dans le détail. Ici il aurait bien pu omettre le Logion sur Pierre, qui ne servait pas directement son propos; il gardait l'essentiel, qui lui tenait à cœur : Jésus est le Messie, les siens l'ont reconnu, or même eux n'ont pas compris sa voie de souffrance! Si l'on s'étonne cependant que l'élimination ait pu porter sur un Logion si important, une dernière considération ne sera pas superflue : c'est que ce Logion sur la primauté n'avait pas dans les débuts de l'Eglise l'importance capitale qui nous lui accordons aujourd'hui à cause des discussions dont il est devenu le centre. D'une part, je l'ai dit, la primauté de Pierre était vécue avant d'être raisonnée et discutée; on n'éprouvait pas tant le besoin de la prouver par des arguments. Mt., XVI, 17-19 n'est devenu qu'assez tard le *locus classicus* de la primauté romaine[16]. D'autre part, on avait pour la justifier d'autres passages évangéliques, tels Lc, XXII, 31-32 et Jn, XXI, 15-17.

*
* *

Par opposition au « caractère strictement personnel des références de Marc » touchant saint Pierre, Mgr Cassien reconnaît l'importance considérable accordée à la primauté dans l'évangile de saint Matthieu. « La primauté de saint Pierre est affirmée à travers tout l'évangile. » « Les références de Matthieu ont un caractère doctrinal attestant la primauté hiérarchique de saint Pierre. C'est la thèse que saint Matthieu s'efforce de prouver. »

16. Voir l'ouvrage de J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt 16, 18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Münster i. W., 1952 (*Rev. Bibl.*, 1954, p. 310).

Cette fois, on ne peut que lui donner raison, et il n'est pas besoin de rappeler après lui tous les textes qui en font la preuve. C'est bien là une thèse du premier évangile, parmi d'autres d'ailleurs, et qui se manifeste surtout dans ce qu'on a pu appeler le « livret ecclésiastique ». Je pense à ces récits des chapitres XIII-XVII qui préparent le discours concernant les rapports entre les frères dans la future Eglise (ch. XVIII). Là se rencontrent ces traits propres à Matthieu qui visent clairement à souligner la prééminence de saint Pierre dans le groupe apostolique : la marche sur les eaux qui montre Pierre plus ardent que les autres à suivre Jésus et conforté par le Maître dans sa foi encore hésitante (XIV, 28-33), l'épisode du didrachme où Pierre se voit associé si étroitement à la personne de Jésus (XVII, 24-27), enfin le Logion sur la primauté que Matthieu est seul à insérer dans la Confession de Césarée (XVI, 17-19).

Ce dernier texte est évidemment la pièce maîtresse qui mérite de retenir l'attention. Mgr Cassien reconnaît lui-même sa portée considérable : la parole de Jésus s'adresse bien à la personne de Pierre, en la distinguant des autres, et lui accorde d'être le roc sur lequel sera fondée l'Eglise. « La primauté de saint Pierre dont il s'agit est une primauté qui le met, ou plutôt qui le mettra, au-dessus des autres apôtres. La place de saint Pierre est absolument unique. » On n'en est que plus surpris de le voir ensuite insister sur l'obscurité de ce logion qu'il vient de dire « clair », hésiter de façon assez anachronique entre une interprétation « canonique », « morale », ou « purement historique », et conclure que « l'interprétation s'arrête devant une énigme qu'elle est impuissante à pénétrer... Le sens primitif du logion sur l'Eglise nous reste et restera toujours inconnu. » « Son interprétation à la lumière des parallèles vétérotestamentaires et judaïques qui est très à la mode aujourd'hui n'a pas abouti à un résultat incontestable. »

Ce pessimisme ne me paraît pas justifié. Après une époque où cette parole du Christ fut en effet rejetée ou défigurée par une certaine polémique, les travaux des dernières années lui ont fait meilleure justice. Pour ne citer qu'un des plus récents et non suspect de préjugé romain, M. Cullmann a dit sur lui d'excellentes choses[17]. On comprend mieux aujourd'hui, à la lumière de l'Ancien Testament et du judaïsme sans oublier les textes de Qumrân, que Jésus a voulu fonder dès à présent, dans l'ère messianique inaugurée en sa personne, une communauté de sauvés qui prolongerait et réaliserait de façon définitive l'Assemblée du « peuple saint », le « Reste » annoncé par les prophètes. Il la fonderait comme Fils de l'Homme représentant et chef du « peuple des saints » (Dan., VII, 13 s., 18, 27), comme

17. Voir son ouvrage déjà cité et son article Πέτρος dans le *Theol. Wörl. z. N. T.*, vol. VI, notamment pp. 106-108.

Serviteur souffrant donnant sa vie pour sauver les pécheurs (Is., LIII) et conclure dans son sang une « nouvelle alliance » (Jér., XXXI, 31 ss.). Cette communauté ou « Eglise », déjà esquissée de son vivant dans le groupe apostolique, s'établirait et se dilaterait après sa mort et sa résurrection. Pour la régir et la maintenir dans l'unité après son départ, il fallait lui donner un chef humain qui le représenterait sur terre. C'est Pierre qu'il choisit pour cet office, et l'une des paroles par lesquelles il lui notifie solennellement ce choix en présence des autres apôtres est précisément notre Logion.

L'auteur nous suivra peut-être jusqu'ici, mais pour se dérober ensuite. Le pouvoir des clefs confié à Pierre n'est autre que le pouvoir de pardonner les péchés, qui sera accordé aussi aux autres apôtres (Mt., XVIII, 18; Jn, XX, 23). Quant au privilège personnel d'être la pierre sur laquelle sera fondée l'Eglise, il est mystérieux et ne représente peut-être guère plus qu'un symbole, à ne pas trop presser sous peine de le détruire. En tout cas il ne peut signifier une primauté hiérarchique véritable, puisque celle-ci est démentie par la pratique de l'Eglise primitive; il n'y eut alors de primauté reconnue que dans l'église de Jérusalem, et c'est peut-être en songeant à celle-ci que Matthieu a projeté sur la personne de Pierre le souvenir de l'église qu'il gouverna quelque temps.

Ce que nous avons dit plus haut suffit pour réfuter cette dernière dénégation et l'hypothèse qui l'accompagne. Quant à l'expression « lier et délier », si elle peut être appliquée de façon restreinte au pardon des péchés et valoir ainsi pour les autres apôtres, elle comporte aussi, dans le langage rabbinique qui est sa source, une signification plus ample, celle de défendre ou de permettre, c'est-à-dire de rendre des sentences d'ordre doctrinal ou juridique. Dans le cas de Pierre, elle est précisée par une autre image, celle des « clefs » du Royaume des Cieux. Il s'agit manifestement de l'office de majordome (Is., XXII, 22) : parmi les serviteurs du Maître et à leur tête, Pierre se voit confier le soin de la Maison de Dieu sur terre. Sans doute serait-il trop recherché d'invoquer ici la parabole sur le majordome (Mt., XXIV, 45-51; Lc, XII, 41-47) pour y reconnaître dans l'intendant chargé des autres serviteurs Pierre dirigeant les autres apôtres; car, si la parabole a été provoquée selon Luc par une question de Pierre, celui-ci avait dit « nous », en distinguant seulement le groupe apostolique de la masse. Du moins, revenant au contexte immédiat, est-il légitime de penser que les portes dont Pierre reçoit les clefs s'opposent aux portes adverses du Royaume des morts : c'est à lui qu'il appartient d'accueillir les hommes au salut et de les protéger dans leur nouvel asile contre les assauts du mal. On sent là un pouvoir de gouvernement qui dépasse le simple pouvoir de pardonner les péchés, qui dépasse aussi la seule fonction de témoignage apostolique.

Car c'est à ceci que Cullmann voudrait réduire la mission de Roc fondant l'Eglise. Pierre jouerait ce rôle en attestant la résurrection du Christ tout comme les autres apôtres, avec cette différence purement quantitative qu'étant le premier à avoir vu le Christ ressuscité, son témoignage revêt de ce fait une dignité particulière. Il va sans dire qu'ainsi ramené au seul témoignage apostolique, le rôle de Pierre finira avec sa mort et ne peut comporter de succession : d'autres pourront vivre de la foi qu'il aura plantée, mais nul ne pourra dire à sa place qu'il a vu le Christ! Cette interprétation me paraît beaucoup trop étroite; elle ne répond ni à l'image de Roc-fondement ni à l'ensemble du Logion. Remarquons-le, Pierre n'est pas assimilé à la fondation construite de l'édifice, c'est-à-dire à cette première assise, à ce θεμέλιος dont les autres apôtres feront également partie (Eph. II, 20). Il est, lui seul, la πέτρα, le sol rocheux unique sur lequel sera posé le θεμέλιος [18] du témoignage apostolique. On sent là une fonction spéciale, unique encore une fois, et qui durera tant que durera l'édifice. L'acte de poser les premières assises ne se fera qu'une fois, c'est vrai; mais leur rôle de support se continuera toujours, et au-dessous d'elles le rôle du Roc de base qui les supporte elles-mêmes [19]. L'Eglise reste à jamais solidement fondée sur le témoignage des apôtres, et à travers eux sur la solidité de celui qui fut choisi pour leur chef. De même donc que la fonction des apôtres devra se continuer par leurs successeurs les évêques [20], de même la fonction du Roc devra se continuer dans la personne d'un successeur qui jouera parmi eux le rôle de Pierre. Au reste, il ne faut pas tout demander à cette image du Roc; elle n'est pas seule, mais fait partie d'un ensemble qui la commente, et qui sera lui-même commenté par les passages parallèles des autres évangiles. Dans la parole que rapporte saint Matthieu, Jésus manifeste clairement sa volonté de fonder une Eglise et de lui donner un chef, non seulement qui la soutienne comme un roc de base, mais encore la gouverne comme un majordome. La nature même de société humaine qu'il reconnaît à son Eglise, et qu'il veut éternelle, exige qu'il attende de ce chef le rôle de direction dans l'unité sans lequel aucune société ne peut tenir. Et puisque ce chef est mortel, cette exigence comporte nécessairement que des successeurs viennent prendre sa place. On peut regretter que le Logion ne parle pas explicitement de ces successeurs; on peut aussi s'en féliciter, car

18. La différence entre les deux termes est bien illustrée par Luc, VI, 48.

19. Cf. A. Vögtle, dans la *Münchener Theologische Zeitschrift*, V, 1954, pp. 20 ss. (à propos du livre de Cullmann).

20. Il est entendu que le rôle des évêques n'est pas identique à celui des apôtres, mais ils sont bien leurs successeurs. Je m'en suis expliqué dans ma recension du livre de Cullmann (*Rev. Bibl.*, 1953, pp. 573 s.) et je pense que Mgr Cassien, comme théologien orthodoxe, n'y contredira pas. De même nous ne prétendons pas que le pape est identique à saint Pierre, mais bien qu'il est son successeur.

s'il l'avait fait, on n'eût pas manqué d'y voir une nouvelle raison de rejeter son authenticité. Il suffit que l'intention de Jésus soit claire et qu'on ne se refuse pas délibérément à accepter ses conséquences logiques, attestées par la vie de l'Eglise.

Au reste, cette parole n'est pas unique. Les troisième et quatrième évangiles en ont rapporté d'autres qui la commentent très utilement et vont nous éclairer davantage sur le fait et le mode de la primauté de Pierre par rapport à ses frères les apôtres.

*
* *

L'évangile de saint Luc souligne lui aussi à sa façon la prééminence de saint Pierre dans le groupe apostolique. A côté des traits qu'il partage avec les autres évangiles, il en a de propres qui sont caractéristiques et que Mgr Cassien a justement relevés. En particulier cette pêche miraculeuse (v, 1-11) qui est chez lui la scène inaugurale de l'apostolat et où l'appel adressé personnellement à Pierre « pose le thème de saint Pierre pêcheur d'hommes et chef des apôtres ». Et aussi cette parole de XXIV, 34, qui semble attribuer à Simon-Pierre la première apparition du Christ ressuscité, selon une tradition attestée par saint Paul (I Cor., xv, 5) mais pas ailleurs dans les évangiles.

Mais la pièce capitale est la parole de XXII, 31-32, sur laquelle il nous faut insister. D'après Mgr Cassien, saint Luc a voulu apporter ici une réponse à la question que saint Matthieu avait laissée « ouverte », donner une interprétation de cette primauté de Pierre qui était « restée sans explication » dans le premier évangile. Or cette interprétation de saint Luc n'est pas « canonique », mais seulement « morale ». Du point de vue « canonique », les Douze auront le même pouvoir (v. 30). Si Pierre leur est supérieur, c'est seulement par l'amour. Tenté comme eux et plus qu'eux, il tombera en reniant son Maître; mais cette chute sera suivie de son rétablissement. Alors « fort de l'expérience de ses propres fautes et de l'intercession du Seigneur, il soutiendra ses frères dans leurs souffrances, il préviendra leurs chutes. La supériorité de saint Pierre est une supériorité morale ». Puis vient cette conclusion inattendue : « l'idée des ministres de l'Eglise trouvant leur dernière justification et leur sens suprême dans l'amour qui se sacrifie pour les autres est une idée biblique. Elle était chère aussi bien à saint Matthieu (cf. XXIV, 45) qu'à saint Luc (cf. XII, 42). C'est cet amour apostolique qui est le secret de la supériorité de saint Pierre. » Ainsi, la primauté de saint Pierre selon saint Luc est un ministère unique, ordonné à la crise de la Passion, et seulement « moral », sans aucune « supériorité de juridiction ».

Cette exégèse est malheureusement arbitraire et sans soli-

dité. D'abord il est fort douteux que Luc veuille ici répondre à saint Matthieu : non seulement celui-ci n'a pas laissé de « question ouverte », mais encore Luc n'a pas connu la rédaction grecque du premier évangile. Il se peut que celle-ci soit antérieure à 70, encore que ce ne soit pas évident; mais on ne voit pas pourquoi Luc devrait être postérieur à cette date. L'argument tiré de Lc, XXI, 20-24, ne vaut pas : C. H. Dodd[21] a prouvé que ce passage est tout entier inspiré de l'Ancien Testament et rappelle la chute de Jérusalem en 586 avant Jésus-Christ plutôt qu'il ne décrit celle de 70 après Jésus-Christ. D'autre part la comparaison littéraire du premier et du troisième évangile oblige à admettre, avec la grosse majorité des critiques, qu'il n'y a pas entre eux de dépendance directe. Le cas présent n'en est qu'un exemple de plus : les *Logia* de Mt., XVI, 17-19 et Lc, XXII, 31-32 ne se ressemblent que par le sujet dont ils traitent; littérairement ils sont entièrement distincts. Ils n'en ont d'ailleurs que plus d'intérêt, comme deux témoignages indépendants qui illustrent deux aspects différents de la primauté de saint Pierre.

Pour comprendre ici saint Luc, il faut donc s'en tenir à son propre texte. Or je me demande en vain ce qui requiert d'y introduire l'idée de l'amour et du sacrifice de Pierre pour les autres apôtres. Il contient au contraire une incise que Mgr Cassien semble ne pas connaître : *afin que ta foi ne défaille pas*. Ces mots sont pourtant essentiels, car ils donnent son sens à toute la parole. Ce qui fait l'objet de la prière du Seigneur et doit permettre à Pierre d'affermir ses frères, c'est sa foi. Sans doute, secoué par l'épreuve, il va renier; mais cette lâcheté sera une faiblesse de son amour précisément, de son esprit de sacrifice, bien plutôt que de sa foi foncière. Grâce à la prière du Seigneur, celle-ci demeurera, provoquant son remords, le forçant à « revenir » et lui donnant ensuite de conforter la foi moins ferme de ses frères. Pierre sera supérieur à eux par la vigueur de sa foi. Supériorité morale? ou canonique? Laissons ce dilemme qui est ici vraiment un faux problème. L'important est que ce Logion de Luc reconnaisse chez Pierre une primauté non seulement d'honneur, mais fonctionnelle, et qu'il la fasse consister dans l'exercice de la foi; car il rejoint ainsi le Logion de Matthieu qui rattachait le privilège de Pierre à sa belle confession de foi[22]. Par ailleurs il marque nettement que cette primauté de Pierre s'exercera à l'égard des autres apôtres, ce que Matthieu ne disait pas si clairement, et il la met en connexion avec une crise de chute et de relèvement, ce que Matthieu ne faisait pas du tout : par ces deux traits ce passage de saint Luc nous prépare à entendre le témoignage de saint Jean.

21. *The Fall of Jerusalem and the 'Abomination of Desolation'*, dans *The Journal of Roman Studies*, XXXVII, 1947, pp. 47-54.

22. Ou au moins à quelque grâce de révélation reçue du Père, si le logion n'a pas dans la Confession de Césarée son contexte primitif.

*
* *

L'évangile de saint Jean a retenu l'attention de Mgr Cassien d'une façon particulière. C'est là qu'il pense trouver la solution définitive du Nouveau Testament sur la primauté de Pierre. Et l'exégèse qu'il lui consacre représente l'apport le plus original de son travail. Mais c'est aussi selon moi le plus faible.

Il nous faut ici encore commencer par examiner quelques points de critique littéraire. Que Jean connaisse et corrige les Synoptiques, ce n'est peut-être pas admis de façon aussi unanime que le pense Mgr Cassien; la chose me paraît cependant bien probable, non certes sans des nuances, et je n'insisterai pas sur ce point. Je ferai seulement des réserves en ce qui concerne les rapports de Luc et de Jean. Car la situation est ici assez complexe. Il existe en effet des contacts singuliers entre les deux derniers évangiles, mais il paraît simpliste de dire en bloc que Jean s'est inspiré de Luc. Plus d'un cas donne l'impression que l'influence a dû s'exercer en sens contraire. Le quatrième évangile n'est pas une œuvre d'une seule venue, composée en entier après les trois autres. Il est plutôt le résultat d'une longue préparation, dont les premières étapes pourraient bien être contemporaines des Synoptiques, sinon même antérieures à eux. Ainsi je croirais volontiers que la rédaction finale de l'évangile johannique a suivi celle de Luc et peut s'en inspirer, mais que d'autre part Luc a pu connaître des traditions johanniques déjà existantes et lui aussi s'en inspirer. Pour ne parler que des textes qui intéressent notre problème, je ne puis admettre que la pêche miraculeuse de Jn, XXI, dépende de celle de Lc, V, 1-11, ni que la course au tombeau de Jn, XX, 3-10 soit une reprise corrigée de Lc, XXIV, 12. A mes yeux c'est le contraire qui est vrai : en son ch. V, Luc a combiné un récit de pêche miraculeuse de source johannique avec la scène de vocation de Mc, I, 16-20 par.[23]; et son allusion à Pierre courant au tombeau (XXIV, 12) ne s'explique bien que comme un résumé du récit plus ample et manifestement original de Jn, XX, 3-10[24].

Une autre remarque doit être faite sur le ch. XXI de saint Jean. Mgr Cassien refuse d'y voir un Appendice : la structure en

23. Un indice entre plusieurs autres : Lc, V, 8 est le seul cas où Luc use de l'expression Σίμων Πέτρος, qui est caractéristique de Jean.

24. Plusieurs termes de ce verset sont plus johanniques que lucaniens; et d'autre part, ils sont mélangés avec des termes proprement lucaniens dans une rédaction originale qui ne peut être une simple glose de copiste, comme c'est sans doute le cas de Lc, XXIV, 40. C'est Luc qui aura lui-même tiré cette courte note du récit johannique, dont la saveur de témoignage direct déconseille de l'imaginer à l'inverse dépendant de la brève notation de Luc. De même, ce n'est pas Jean qui a tiré le lavement des pieds de la simple phrase de Lc, XXII, 27; c'est plutôt Luc qui, ici encore, fait allusion à une scène johannique qu'il connaît.

est parfaitement johannique et il répond si bien aux questions laissées en suspens par les chapitres précédents qu'il a dû être projeté par l'auteur dès le principe de son œuvre. Ce dernier argument préjuge d'une solution d'ensemble qui est précisément en question. Il ne peut en tout cas s'étayer du fait que Jn, XVIII a raconté trois reniements de Pierre : car c'était là une donnée commune de la tradition synoptique, et Jean pouvait la reprendre à son tour sans prévoir pour cela qu'il lui opposerait une triple réhabilitation. Sans doute, la structure du chapitre est johannique, et beaucoup de ses expressions le sont aussi. Mais elles voisinent curieusement avec d'autres qui ne le sont pas[25]. C'en est assez pour s'interroger, sinon sur l'appartenance finale de ce texte au cercle johannique, du moins sur son rattachement primitif au reste de l'évangile, dont il est séparé par une conclusion (xx, 30-31) qui pose malgré tout un problème.

Ces remarques ont leur intérêt, car elles rendent peut-être moins certain le propos que Mgr Cassien prête à Jean de poser dès le début le problème de la primauté tel que l'ont laissé Matthieu et Luc et de travailler durant tout son évangile à lui donner sa solution. Il nous faut voir d'ailleurs si l'examen des textes eux-mêmes rend ce propos vraisemblable et autorise la façon dont il est interprété.

Il n'est pas impossible que la première mention de saint Pierre (Jn, I, 40-42) évoque certains traits de Mt., XVI, 17-19. Cependant, pour y voir posé avec intention le problème de la primauté, il faut adopter, à la suite de Cullmann, une explication de πρῶτον qui paraît bien forcée. Cette leçon n'est d'ailleurs pas sûre et l'on peut incliner à lui préférer la leçon πρωΐ qui ne manque pas d'appuis sérieux et qui répondrait à un dessein beaucoup plus manifeste de Jean en ces premiers chapitres : celui d'établir le schéma chronologique d'une première semaine[26].

Quant à la solution apportée par saint Jean au problème de la primauté qu'il aurait ainsi posé dès le début de son évangile, Mgr Cassien y discerne une double orientation : rabaisser la personne de Pierre pour la ramener au niveau des autres apôtres, et lui opposer la personne d'un Autre disciple, plus avancé que lui dans l'intimité du Seigneur et plus grand que lui par une supériorité de vue spirituelle. Il y a dans ce diagnostic une part de vérité, mais qui s'accompagne d'exagération. On ne peut nier en effet que le quatrième évangile hausse aux côtés de Pierre, voire au-dessus de lui sous certains rapports, la personne d'un autre disciple qui n'avait pas ce relief dans les évan-

25. Cf. M.-E. Boismard, *Le chapitre XXI de saint Jean. Essai de critique littéraire*, dans la *Rev. Bibl.*, 1947, pp. 473-501.

26. Je dois cette suggestion à mon confrère, le P. Boismard, qui la développera dans un ouvrage à paraître prochainement.

giles antérieurs. Quoi qu'il en soit de l'anonymat mystérieux de cet Autre, le disciple que Jésus aimait, et de son identité possible avec Jean l'évangéliste lui-même, il faut constater qu'il apparaît plus proche que Pierre du cœur du Maître (Jn, XIII, 23-26), que, seul des disciples, il se tient au pied de la croix (Jn, XIX, 26-27), et qu'il reconnaît avant Pierre le Seigneur ressuscité (Jn, XXI, 7). Mais il ne s'ensuit pas que cette supériorité dans l'ordre de l'intimité et de la perception spirituelle porte ombrage à la primauté de Pierre, qui se situe sur un autre plan. Il n'est même pas sûr que cette supériorité soit soulignée dans l'intention de rabaisser Pierre; il suffit que l'Autre Disciple soit assez cher au cercle johannique, voire qu'il soit son chef, pour que l'évangile issu de ce cercle tienne à rappeler que, si Pierre a été le premier du groupe apostolique sous certains rapports, l'Autre ne fut pas moins important sous d'autres rapports. Nous y reviendrons bientôt à propos du ch. XXI. Dès à présent observons qu'il ne faut pas exagérer la tendance de Jean à rabaisser Pierre.

Dans la confession qui suit le discours de Capharnaüm (Jn, VI, 67-71) Pierre parle au nom des Douze, c'est exact; mais il en allait ainsi dans la Confession de Césarée selon Marc et Luc. Matthieu seul a ajouté ici un logion plus spécial à Pierre, que Jean, s'il l'a connu, n'était pas forcé de reprendre en ce lieu, surtout s'il se réservait de rapporter plus tard une parole équivalente. Il reste qu'ici, chez Jean comme chez les Synoptiques, c'est Pierre qui prend la parole au nom de tous pour confesser Jésus; c'est beaucoup, et Jean ne le nie pas.

En lavant les pieds des disciples, Jésus a-t-il ou non commencé par Pierre ? Les interprètes sont partagés et le texte ne permet pas de décider avec certitude. Le moins qu'on puisse dire est que ce point reste douteux, et aussi qu'il n'a guère d'importance. La primauté ne saurait dépendre d'un tel détail et, même si Jean avait dit clairement que Pierre n'avait pas été le premier à être lavé, il faudrait de la bonne volonté pour discerner là une intention de rabaisser sa position. Cette intention ne ressort d'ailleurs pas davantage du fait que Pierre se voit rappelé par Jésus à l'humilité : c'est moins grave que le reproche d'être un Satan, que Jean a omis dans la scène de la confession, à la différence des Synoptiques, ou plutôt qu'il y a reporté sur Judas (VI, 70). Que l'annonce du reniement ne s'accompagne pas d'une promesse de relèvement comme chez Lc, XXII, 31-34, ce silence n'est significatif que si l'on imagine saint Jean rédigeant avec le troisième évangile sous les yeux et omettant ce point par calcul. En fait, je l'ai dit, la situation littéraire est tout autre. Dans son petit discours après la Cène, saint Luc combine de la matière synoptique avec des sources propres où il entre une part d'influence johannique (XXII, 27). Saint Jean ici ne dépend pas de lui et sa prédiction du reniement n'a rien

de plus accablant pour Pierre que celle de Marc et de Matthieu; elle l'est même moins, par l'annonce que Pierre suivra plus tard, surtout si l'on voit là une préparation du ch. XXI.

Pierre est introduit chez le grand prêtre par l'Autre disciple, dont il n'est plus rien dit tandis qu'est raconté le reniement de Pierre. « Ce silence de l'évangile insinue que lui, il n'a pas renié le Seigneur. » C'est possible; mais ce peut être aussi que, familier des gens du grand prêtre, il n'a pas été exposé au même péril, et il n'est pas sûr qu'il doive en tirer gloire.

Voici maintenant Pierre et l'Autre disciple courant au tombeau. Du deuxième il est dit qu' « il vit et il crut ». Mgr Cassien en conclut : « Ce n'est pas saint Pierre, c'est le Bien-Aimé qui a cru. » Je ne pense pas que le texte autorise cette exclusion de Pierre. Il insiste évidemment avec plaisir sur la rapidité ardente de l'Autre disciple qui le fait arriver le premier, et il souligne sa foi, sans doute parce que c'est lui qui témoigne ici. Mais il ajoute un détail important, qui n'a malheureusement pas retenu l'attention de Mgr Cassien. Arrivé le premier, l'Autre disciple a tenu pourtant à ne pas entrer, car il voulait réserver cet honneur à Pierre : trait délicat qui reconnaît la priorité de Pierre. L'Autre peut bien se reconnaître un don particulier de perspicacité spirituelle; Pierre n'en doit pas moins passer avant lui : simplement parce qu'il est plus âgé ? bien plutôt parce qu'il est le chef.

Ce parallèle suivi entre Pierre et l'Autre disciple va trouver sa suprême expression dans l'épisode capital du ch. XXI. Les prérogatives des deux vont être expliquées, mais pour être situées chacune dans sa sphère, non pour que l'une soit rabaissée au bénéfice de l'autre. Nous avons admis sans peine que le Seigneur est reconnu d'abord par l'Autre, sur la parole duquel Pierre se jette à la mer. Ceci ne préjuge en rien des deux passages qui vont suivre : sur le rôle personnellement confié par Jésus à Pierre (vv. 15-17); sur l'opposition établie ensuite entre le martyre de Pierre et la survie de l'Autre (vv. 18-23). C'est pourtant ici que Mgr Cassien nous propose une interprétation minimisante qui est absolument insoutenable du pur point de vue de l'exégèse.

D'abord la charge pastorale de Rierre, rattachée à sa triple protestation d'amour. Il paraît bien certain que cette triple protestation provoquée par le Christ répond au triple reniement et doit le réparer. Avant de confirmer Pierre dans sa charge de Pasteur, Jésus exige de lui une preuve d'amour qui rachète, à ses yeux et aux yeux de tous, sa faiblesse momentanée. Mais Mgr Cassien ne l'entend pas ainsi; il perçoit une « marche régressive des trois interrogations » grâce à laquelle « la suprématie de saint Pierre est expressément niée ». Jésus demande d'abord à Pierre s'il l'aime plus que les autres disciples; hélas

non! l'Autre, en ne reniant pas, a bien prouvé qu'il aimait davantage (mais cet Autre a-t-il dû, lui aussi, confesser Jésus dans la cour du grand-prêtre ? Jean en tout cas ne l'a pas dit!). Alors Pierre aime-t-il Jésus au moins autant que les autres ? Hélas! non encore, semble-t-il, puisque Jésus doit se rabattre sur une exigence moindre encore : il ne lui demande plus s'il l'aime d'un amour authentique de disciple (ἀγαπᾶν), mais simplement d'un « attachement purement humain et personnel » (φιλεῖν). Et il semble qu'il se contente de ce minimum puisqu'il confie tout de même à Pierre le soin d'être pasteur... Avant d'aller plus loin, disons que cette exégèse est franchement abusive. Elle joue en particulier sur une opposition entre ἀγαπᾶν et φιλεῖν qui n'est pas légitime dans le vocabulaire de saint Jean chez qui φιλεῖν sert souvent à désigner le même amour spirituel que ἀγαπᾶν (cf. v, 20; xvi, 27; xx, 2; et φίλος, xv, 13-15). Pourquoi faut-il qu'il exprime ici un amour de nature différente ? Parce que les deux verbes grecs sont juxtaposés ? Mais précisément il s'agit d'un procédé littéraire familier à saint Jean, qui ne vise qu'à varier les termes pour éviter la monotonie[27]. Ce procédé qui fait aussi alterner ἀγαπᾶν et φιλεῖν à propos du « disciple qu'aimait Jésus » (comparer Jn, xx, 2 et xiii, 23; xix, 26; xxi, 7, 20)[28] se vérifie encore dans notre passage par les alternances βόσκειν/ποιμαίνειν et ἀρνία/προβάτια. Mgr Cassien reconnaît lui-même que celles-ci sont sans conséquence pour le sens; de quel droit donne-t-il alors tant d'importance à celle qui exprimerait deux manières différentes d'aimer[29] ? J'expliquerais d'ailleurs de même que la deuxième question ne précise plus πλέον τούτων : cette omission sert à varier le style entre les deux premières questions, comme le changement de verbe fera pour les deux dernières. Bref, la subtilité qu'on nous propose est sans fondement et la chute croissante dans la profession d'amour va contre l'esprit du passage. Si Jésus confirme Pierre dans sa charge de pasteur, c'est parce que, en dépit de sa faiblesse passée, Pierre a vraiment le plus grand amour. La suprématie de Pierre n'est pas « expressément niée »; elle est au contraire rétablie et confirmée.

Mais en quoi consiste-t-elle ? Pour mieux la réfuter, l'auteur recourt à une explication assez singulière de la fonction pastorale. D'abord elle est soigneusement distinguée de la fonction d'apôtre : « pasteurs » et « apôtres » sont des titres différents

27. Cf. E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Freiburg in der Schweiz, 1951, pp. 146 s.

28. Comparer encore, par exemple, xiv, 21 et xvi, 27.

29. Pour être logique, Mgr Cassien aurait dû expliquer, comme le fait le texte d'Origène qu'il invoque, pourquoi aux questions de Jésus sur son ἀγάπη Pierre répond par un φιλῶ. Y aurait-il là aussi une nuance subtile : non, je ne t'aime pas comme un disciple, mais je t'aime bien tout de même d'un amour humain ?

en Eph., IV, 11; et ceux qui « paissent » le « troupeau » en Act., XX, 17 et 28; I Pet., V, 1 s. sont des « presbytres », non des apôtres. D'où ce résultat inattendu : en tant que « pasteur », Pierre est comme détaché du groupe apostolique, car « il n'est pas pasteur des pasteurs », « il n'est pas le premier : il est un ». Bref, plus question de primauté! Ce n'est pas tout. L'acte essentiel de ce ministère pastoral sera la mort du martyre, ainsi que le donne à entendre la succession immédiate des vv. 18 ss. après 15-17. « Cette conception du ministère pastoral qui trouve son accomplissement dans la mort affirme son caractère absolument unique. Saint Pierre est pasteur pour mourir. » Dès lors, « si la mort est la fin et le but suprême du ministère (de Pierre), il ne peut être question de succession. Pour saint Jean — encore plus que pour ses prédécesseurs — la primauté de saint Pierre, qui est un fait unique, n'est pas et ne peut pas être une institution ecclésiastique. »

Je vois là deux paralogismes qui faussent la fonction pastorale de Pierre : la restriction qui la dissocie du groupe apostolique, et la réduction qui la limite à la mort du martyre. Le titre de « pasteur » est susceptible en effet d'une application particulière qui désigne le chef local d'une communauté par opposition au témoin itinérant qu'est l'apôtre. Mais son acception première est beaucoup plus générale : elle comporte la direction d'un groupe religieux qui peut être d'extension très ample, voire universelle. Et elle connote alors toutes les activités diverses que doit déployer le berger pour conduire, nourrir, sauver ses brebis. Mgr Cassien le sent très bien quand il envisage « un ministère universel et ramifié s'effectuant dans une grande variété de formes et s'étendant sur tout le troupeau du Christ ». C'est en ce sens supérieur et très large que le titre de Pasteur est appliqué surtout au Christ lui-même dans le Nouveau Testament : il s'est dit le Bon Pasteur (Jn, X, 11; cf. Mt., XXV, 32; XXVI, 31) et ce rôle suprême de direction lui est encore attribué en Heb., XIII, 20; I Pet., II, 25; Apoc., VII, 17; XII, 5. Il mérite ce titre en tant que Messie Roi (Ez., XXXIV, 23; Mich., V, 3; cf. Mt., II, 6), représentant de Dieu le Pasteur d'Israël (Is., XL, 11; Jér., XXXI, 10; Ez., XXXIV, 11-16; Ps., LXXIV, 1; LXXVIII, 2, etc.). En un mot, la charge de Pasteur c'est la charge de conduire le peuple de Dieu, charge qui appartient en propre à Dieu et à son Christ, mais qui se trouve ici déléguée à saint Pierre! Mgr Cassien lui-même l'a bien vu : « Le Pasteur, c'est le Christ, et non pas les apôtres. L'office pastoral de saint Pierre le rapproche du Christ. » Pourquoi ne poursuit-il pas dans cette voie excellente ? Pourquoi opposer ce ministère de Pierre à celui des apôtres, alors qu'il faut seulement l'en distinguer comme supérieur ? Ce n'est pas en tant qu'apôtre que Pierre est pasteur, soit; mais s'il est apôtre comme les autres, il est aussi pasteur, et lui seul. C'est-à-dire qu'il est chargé de les

diriger, et par eux tout le troupeau du Christ. Jésus, Berger unique, au moment de quitter la terre, charge Pierre comme son représentant unique de paître en son nom ses brebis. Et comme il exige, pour légitimer ce privilège, un amour plus grand que celui des autres apôtres, tout suggère que ceux-ci seront les premières de ces brebis que Pierre aura à paître. Il est constitué le chef du troupeau apostolique, et ultérieurement de toute l'Eglise.

Mais non, nous dit-on, il y a maldonne! Car la fonction du pasteur sera seulement de mourir. Je ne sais ce qui peut autoriser cette restriction. Certainement pas la suite (vv. 18 ss.), qui peut bien attacher un nouveau thème à celui des vv. 15-17, mais non volatiliser le contenu propre du thème de Pasteur. Sans doute l'acte suprême d'un bon pasteur sera de donner sa vie pour ses brebis (Jn, x, 11, 15); mais ce sacrifice héroïque qui peut terminer sa carrière n'est que le couronnement de toute une activité de dévouement pour nourrir, conduire, protéger les brebis. Avant d'annoncer à Pierre son martyre, Jésus lui dit par trois fois : « pais mes brebis ». On invoque ici l'aoriste στήρισον de Lc, XXII, 32 qui marquerait l'acte unique d'un sacrifice d'amour affermissant les frères. Mais, outre que cet acte unique sera plutôt le rétablissement dans la foi au lendemain de la Passion (à moins encore qu'il ne s'agisse d'un aoriste complexif), le prétendu parallèle de Luc ne saurait valoir ici, où l'ordre de paître les brebis est donné à l'impératif présent : βόσκε. ποίμαινε. Ce fait, que Mgr Cassien a curieusement négligé, a son importance : avant de lui prédire sa mort, Jésus prescrit à Pierre toute une activité durable à la tête de son troupeau.

Et ce fait suffit à renverser la conclusion que l'on veut tirer de cette mort. Du moment, nous dit-on, que l'office de pasteur consiste à mourir, il exclut nécessairement toute idée de succession. C'est le contraire qui est vrai. L'office de pasteur consiste avant tout à diriger le troupeau du Christ, pour l'instruire dans la foi, le protéger contre les dangers et le maintenir dans l'unité de l'unique bergerie (Jn, x, 9-16). De même que le Christ quittant la terre a confié ce soin à Pierre, de même Pierre devra mourir à son tour et transmettre la charge à un autre. L'acte héroïque de son martyre n'empêchera pas que le troupeau demeure et qu'il ait toujours besoin d'un pasteur. Pasteur qui, à sa suite, représentera le Christ, et qui, comme lui, mènera tout le troupeau, y compris les évêques successeurs des apôtres.

Toute cette perspective si nette est-elle détruite par le contraste qui suit, entre Pierre qui va mourir et l'Autre qui demeure ? Assurément non. Nous retrouvons ici l'intérêt particulier du quatrième évangile pour le Disciple mystérieux. En cette fin de l'évangile on tient à nous redire son autorité de

Témoin, peut-être aussi veut-on répondre à des rumeurs que provoquait parmi les frères la longévité du Bien-Aimé[30]. Si nous pouvons admettre à la rigueur, selon la pensée de Mgr Cassien, que l'office de saint Pierre est de paître le troupeau et de mourir, et que l'office de l'Autre est de vivre pour témoigner, il nous paraît manifestement excessif de dire que « le Bien-Aimé est plus grand que saint Pierre » tout simplement parce que, « dans l'éon de l'Esprit, il (Jean) appartient au plan supérieur de l'Esprit ». D'ailleurs ne nous a-t-on pas dit un peu plus haut : « ce ministère pastoral (de Pierre, selon saint Jean) appartient à l'éon chrétien, il suppose la présence du Saint Esprit, il est guidé par l'Esprit » ? Non, pas d'opposition factice. Arrivé le premier au tombeau, l'Autre disciple avait peut-être compris plus vite, mais il avait laissé passer Pierre; au soir de sa vie, il peut l'emporter par l'envergure de son témoignage, mais il ne prétend pas précéder celui qui est le Pasteur.

*
* *

Les trois textes capitaux de Mt., XVI, 17-19; Lc, XXII, 31-32; Jn, XXI, 15-17 sur la primauté de saint Pierre se complètent de façon remarquable. Mgr Cassien voudrait que chacun d'eux connaisse le précédent, l'explique ou le corrige; thèse qui, jointe à des exégèses de détail souvent forcées, lui permet de vider peu à peu la primauté de son contenu pour enfin la dissoudre complètement. Je ne puis partager son sentiment. Même si les évangiles se reprenaient ainsi l'un l'autre, je n'admettrais pas, du point de vue théologique, que nous puissions nous en tenir à la solution du dernier comme à la « réponse de l'Ecriture »; car l'Ecriture est plus qu'une recherche humaine s'efforçant de résoudre un problème, elle est dans toutes ses parties une Parole qui commande la foi. En fait, du point de vue littéraire, je pense que les trois textes en question sont indépendants et ne se rapprochent que par une conviction commune qui est la tradition de l'Eglise, fondée sur les paroles du Christ.

En ces trois cas au moins, Jésus s'est expliqué solennellement sur le rôle qu'il entendait confier au premier de ses apôtres. Chaque fois de nouveaux traits sont venus préciser son intention. A l'image de Majordome dans la Maison de Dieu s'est ajoutée celle de Pasteur du troupeau. La fermeté dans la foi que suggérait l'image de Roc-fondation est apparue comme un privilège dû à la prière du Christ. Puisqu'il devrait par là

30. Dans le cas où le ch. XXI est un Appendice ajouté après la mort de saint Jean, il peut s'agir au contraire d'une réponse de ses disciples à l'étonnement de ceux pour lesquels, d'après une parole du Seigneur, le Bien-Aimé ne devait pas mourir. Jésus n'a pas dit cela, précisent-ils.

affermir ses frères les apôtres, Pierre ne serait pas seulement le premier d'entre eux par le témoignage apostolique, un *primus inter pares*, mais il serait leur chef, chargé d'eux comme de toutes les brebis du Christ. Par delà son rôle d'apôtre, commun avec le leur, il aurait un rôle supérieur et unique, le rôle de direction et de décision suprême que comportent les « clefs » dans les mains de l'intendant et l'office de « pasteur » responsable de son troupeau. Il représenterait le Christ.

Nous avons noté que l'office de Pasteur convient d'abord au Christ. Or il est remarquable qu'il en va de même pour le pouvoir des Clefs et la fonction de Roc. Ce sont là aussi des attributs messianiques. D'après Apoc., III, 7, reprenant l'oracle d'Is., XXII, 22, le Christ est « celui qui détient la clef de David : s'il ouvre, nul ne fermera, et s'il ferme, nul n'ouvrira ». D'autre part il est désigné de diverses manières comme Pierre et Roc : pierre d'achoppement (Rom., IX, 33; I Pet., II, 8), mais aussi pierre de fondation (I Pet., II, 6), rejetée par les bâtisseurs mais choisie par Dieu comme pierre de faîte (Mt., XXI, 42; I Pet., II, 7), enfin Roc qui conduit le peuple élu dans le désert (I Cor., X, 4). Dès lors, quand il accorde ces titres à Pierre, il le désigne clairement pour continuer sur la terre sa mission de gouverner le peuple messianique. Mission unique et permanente, qui ne saurait cesser tant qu'il y aura un troupeau à conduire, une maison à maintenir ferme sur ses bases et à administrer.

Certes Pierre devra mourir. Ce qui lui vaut d'avoir à paître les brebis du Christ, en définitive c'est son grand amour. Et il le prouvera en couronnant son ministère par la mort glorieuse du martyre. En la lui prédisant, Jésus n'a pas ajouté, du moins selon nos textes, qu'il devrait alors avoir un successeur. Mais cela allait de soi et il n'avait pas à le dire. Puisque l'Eglise devait vivre « jusqu'à la fin du monde » (Mt., XXVIII, 20), il lui faudrait toujours un chef qui la dirige et la garde dans l'unité en lui assurant, de façon visible, la présence continuée du Christ Roc, Clavigère et Pasteur. De plus Jésus parlait d'abord à ses apôtres, qu'il envoyait dans le monde; et c'est par eux qu'il voulait atteindre ceux qui, grâce à leur parole, croiraient en lui (Jn, XVII, 18-20). Il n'instituait pas une « religion du livre » et ne parlait pas pour ceux qui ne voudraient croire qu'à un livre. Il fondait une Communauté vivante et confiait à ses premiers membres le soin de transmettre ses volontés aux générations de l'avenir. Par sa Tradition vivante entourant et commentant l'Ecriture, l'Eglise a vécu cette intention du Maître.

Dès ses premiers pas, elle a grandi sous la conduite de Pierre. Par delà les divergences et les tâtonnements inhérents à son prodigieux développement, elle a vécu dans une unité si profondément sincère qu'elle n'a pas éprouvé le besoin de légiférer dans ses premiers textes sur tous les aspects de son orga-

nisation « canonique ». Plus tard les divisions et discussions dues à la faiblesse humaine de ses membres l'ont amenée à mieux formuler ce qu'elle avait d'abord vécu. Explicitation utile et même nécessaire, mais qui n'est pas encore tout entière dans le Nouveau Testament. Plutôt que de scandaliser et de provoquer des discussions interminables, cette réserve des Ecritures et la sainte liberté fraternelle avec laquelle les premiers chrétiens ont vécu dans la foi et l'amour autour des apôtres et de leur chef Pierre devraient inviter les chrétiens d'aujourd'hui à retrouver, dans la charité du support mutuel et de la compréhension réciproque, l'unité d'un seul troupeau sous la conduite d'un seul pasteur, légitime successeur de Pierre et comme lui représentant du Christ.

Jérusalem.

PIERRE BENOIT, o. p.

# La Primauté de Pierre à la lumière de l'Ancien Testament

*Un des points faibles de l'argumentation de Mgr Cassien nous paraît consister en ce qu'elle se refuse à faire appel aux données de l'Ancien Testament dans l'interprétation des textes du Nouveau. Il semble, en effet, difficile de ne pas tenir compte du sens que pouvaient prendre, dans l'esprit des apôtres ses auditeurs, les paroles que prononçait le Seigneur devant eux et à leur adresse. Or, toutes les pages du Nouveau Testament montrent à quel point les apôtres étaient pénétrés des textes de l'Ancien Testament. En recourant à des expressions familières de ce dernier, le Christ ne pouvait se méprendre sur le sens qui serait donné à ses paroles par ceux qui l'entendaient. A moins qu'il n'ait pris le soin de corriger lui-même ce que cette manière de comprendre pouvait avoir d'inexact, le Maître, faut-il en conclure, voulait donner à ses propres paroles ce même sens que devaient spontanément leur donner les apôtres. Cela vaut, en particulier, pour les termes fondamentaux : lier et délier, clés, roc, paître, etc. — Ce point, déjà souligné au passage par le R. P. Benoit, fait l'objet des deux notes brèves qui suivent.*

## La Primauté de Pierre dans Matthieu, XVI, 17-19
## Quelques références à l'Ancien Testament

Mgr Cassien a commenté le texte de Matt., XVI, 17-19 par les textes de Lc, XXII, 32, et Jn, XXI, 15-23. Je ne veux pas rejeter ce que ce commentaire contient de positif; et je reconnais volontiers que Pierre doit être le roc sur lequel est bâtie l'Église, en donnant à ses frères un appui fraternel ou en mourant martyr. De même, nous, catholiques, n'avons aucune raison doctrinale de rejeter la présence permanente d'un autre témoignage que celui de Pierre, le témoignage de Jean, mis en lumière dans Jn, XXI, 22-23.

Mais je crois qu'avant de commenter Mt., XVI, 19, par des textes d'autres Évangiles, on peut le commenter par l'Évangile de Matthieu lui-même. Un texte, Mt., XVIII, 15-18, doit être rapproché de Mt., XVI, 17-19. Ce sont les deux seules mentions de l'Église que contiennent les quatre Évangiles; et on trouve deux formules exactement semblables, mise à part la différence du singulier et du pluriel :

| XVI, 19 | XVIII, 18 |
|---|---|
| Ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. | Les choses que vous lierez sur la terre seront liées dans le ciel, et les choses que vous délierez sur la terre seront déliées dans le ciel. |

C'est la même promesse faite d'une part au premier des apôtres, d'autre part à l'Église prise collectivement.

Si l'on comprend XVI, 19, en fonction de ce parallèle, on verra dans le premier texte la promesse d'une ratification divine des jugements prononcés par Pierre en dernière instance, et des sanctions pénales qui les accompagnent : « Qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain » (XVIII, 17).

Mt., XVIII, 15-17, institue une série d'instances successives, de plus en plus graves : d'abord l'admonition fraternelle, faite en privé; puis l'avertissement donné devant quelques témoins; enfin la dénonciation à toute la communauté, avec la sanction de l'excommunication en cas de résistance.

Ce qui fait l'importance de ce texte, c'est qu'il est l'adaptation d'une procédure analogue de l'Ancien Testament. C'est donc l'expression d'une pensée très réfléchie. On sait que Matthieu est spécialement attentif à souligner l'accomplissement de l'Ancien Testament dans l'événement évangélique; il nous a conservé dans sa forme la plus complète une déclaration de principe sur la permanence de la Loi et des prophètes dans l'économie nouvelle (Mt., V, 17-19; cf. Lc, XVI, 17). Dans le passage même qui nous occupe, la phrase « afin que toute l'affaire repose sur la parole de deux ou trois témoins » est la reproduction textuelle d'une disposition juridique du Deutéronome, XIX, 15, à propos des jugements. Il est donc clair que l'Ancien Testament est présent à la pensée soit de Jésus, soit de l'évangéliste en ce passage, et qu'il est légitime de commenter la parole évangélique au moyen des parallèles scripturaires.

Deux sortes de parallèles se présentent : dans les faits et dans la Loi.

Les récits historiques nous racontent par trois fois l'institution de collaborateurs de Moïse. Dans Ex., XVIII, 20-26, c'est sur le conseil de son beau-père, et dans Deut., I, 17, c'est de sa propre initiative que Moïse institue des chefs subalternes, chargés de juger les affaires peu importantes et d'en référer à lui dans les cas plus difficiles. Dans Nomb., XI, 16-30, sur l'ordre de Iahwé, Moïse désigne 70 ou 72 anciens à qui une part de son esprit est communiquée. Il n'est pas fait mention explicite de leur compétence pour les causes ordinaires comme dans Ex., XVIII et Deut., I. Ce récit n'a pas été regardé par la tradition chrétienne comme présentant seulement un intérêt historique et archéologique. La liturgie

romaine le cite dans l'ordinaire des prêtres et à peu près toutes les autres liturgies en font autant, selon le P. Gy. Il y a lieu de noter le chiffre de 70 ou 72 disciples choisis par Jésus d'après Lc, x, 1. Cela montre que le récit de l'Écriture était présent à son esprit.

Un fait moins important est l'institution par le roi Josaphat de juges dans les villes de Juda et à Jérusalem, avec un chef suprême pour les affaires religieuses et un autre pour les affaires profanes (II Chron., xix, 5-11).

Dans les lois nous trouvons prévu un échelonnement analogue des instances et des juridictions.

Le Lévitique (xix, 17), juste avant le verset sur l'amour du prochain cité par l'Évangile (Matt., v, 43; xix, 19; xxii, 39; Mc, xii, 31; Lc, x, 27), ordonne de reprendre son prochain. Il s'agit ici d'une admonestation privée à rapprocher de celle prescrite d'abord par Matt., xviii, 15. Ben-Sirah fait écho à cet article de la Loi (Sir., xix, 17; xx, 2).

Le Deutéronome sanctionne la présence de juges dans chaque ville (xvi, 18). C'étaient normalement les anciens du lieu qui devaient remplir ce rôle. Ils ont à connaître des affaires d'idolâtrie (xvi, 2-7), de meurtre (xix, 11-13; xxi, 1-9), d'insoumission à l'autorité paternelle (xxi, 18-21), de fidélité aux fiançailles (xxii, 13-21), de lévirat (xxv, 5-10). Et sans doute leur rôle ne se limitait pas aux cas expressément énumérés par la Loi. La parole de deux ou trois témoins était requise pour un châtiment capital (Nomb., xxxv, 30; Deut., xvii, 6), pour toute affaire (Deut., xix, 15). Ce dernier texte a fourni la formule de Mt., xviii, 16.

Enfin quand une affaire difficile se présentait au petit groupe local des anciens, il fallait recourir au jugement du tribunal annexé au sanctuaire central d'Israël, composé de prêtres lévitiques et du juge en exercice (Deut., xvii, 8-13).

Ce juge mentionné ici à côté des prêtres est sans doute le magistrat dont nous devinons l'existence à travers les courtes listes du livre des Juges (x, 1-5; xii, 7-15), nommé à vie, jouissant d'un grand prestige et d'une aisance au-dessus de la moyenne, et arbitrant les litiges les plus importants, soit à poste fixe comme Déborah la prophétesse (Jug., iv, 4-5), soit en parcourant annuellement le pays comme Samuel (I Sam., vii, 15-17).

Nous trouvons dans l'Ancien Testament l'équivalent de ces échelons progressifs de la correction des fautes qui sont établis par l'Évangile. Il s'agit d'amener peu à peu le délinquant à résipiscence, tout en donnant éventuellement à l'innocent le moyen de faire reconnaître la fausseté de l'accusation. Seule la résistance à l'instance suprême de l'Église entraîne une sanction, la mise au ban de la communauté, qui est l'équivalent de la peine capitale de l'Ancien Testament.

Le parallèle très étroit qui existe entre la promesse faite à Pierre en particulier, et celle faite à l'Église prise collectivement, invite à penser que Pierre a reçu du Christ, sous la figure des clés du Royaume, un véritable pouvoir judiciaire, pouvoir comportant l'usage prévu par Mt., xviii, 17, l'excommunication, pouvoir s'exerçant normalement comme instance suprême, quand les instances précédentes n'ont pas obtenu le résultat voulu.

Il reste à remarquer que l'Évangile présente une dualité : la garantie céleste est promise aussi bien aux actes de Pierre qu'aux actes de l'Église. Il n'y a pas à vouloir supprimer cette dualité : il ne faut supprimer ni la voix collective de l'Église, sous prétexte qu'elle parlerait suffisamment par la bouche de Pierre, ni la voix individuelle de Pierre, comme si elle n'était que l'une des voix multiples d'où résulterait le jugement collectif de l'Église faisant seul autorité.

Mais comme dans bien des cas où l'Écriture exprime des exigences ou des doctrines de sens contraire, l'Évangile ne contient pas explicitement une formule d'équilibre.

A.-M. Dubarle.

# La Primauté de Pierre à la lumière de la théologie biblique du reste d'Israël

## I

### INTRODUCTION

Notre propos n'est pas de revenir en détail sur l'exégèse des textes néo-testamentaires relatifs à la primauté de Pierre. Le dernier livre de M. Cullmann reconnaît le bien-fondé de la position catholique du moins sur un point, à savoir que ces textes (et en particulier Mt., xvi qui est reconnu comme relatant authentiquement des paroles du Christ) donnent à Pierre un rôle de primauté dans la fonction apostolique.

Peut-on aller plus loin ? Ces textes affirment-ils que Pierre dans son rôle de chef des apôtres aura des successeurs ? M. C. ne le pense pas. Et à considérer les textes de manière isolée et statique, il a, croyons-nous, raison. Et de fait « quand la théologie catholique est mise en demeure de justifier son affirmation d'une succession prévue et voulue par Jésus en la fonction pétrinienne de chef de l'Église, elle recourt à un raisonnement[1] ».

Notre propos est de montrer que les grands textes évangéliques relatifs à Pierre (Mt., xvi, 17-19; Lc, xxii, 31-32; Jn, xxi, 15-39) prennent une dimension nouvelle quand on les replace dans le déroulement du dessein de Dieu par une étude des thèmes bibliques qui y sont sous-jacents. Et une telle vue dynamique permet peut-être d'entrevoir que ces textes non seulement ont un passé mais aussi un avenir.

1. Y. Congar, *La Vie Intellectuelle*, février 1953, p. 31.

## II

### Matthieu, xvi, 17-19

A. — *Matth.*, xvi, *et Is.* xxviii.

Ce texte présentant Pierre comme le roc sur lequel s'édifie l'Église nous renvoie à un thème biblique bien connu, celui du Temple. Parmi tous les textes de l'Ancien Testament qui s'y rapportent, il en est un qui présente avec le nôtre une similitude frappante, c'est Is. xxviii, 16. Mais pour en saisir la portée transcrivons-le dans son contexte (nous avons essayé de traduire aussi littéralement que possible).

Écoutez donc la parole de Yahvé, hommes de suffisance,
Vous qui dominez sur ce peuple qui est dans Jérusalem,
Car vous dites : « Nous avons fait un pacte avec la mort
et c'est avec le Schéol que nous avons fait une alliance.
Le fléau débordant passera. Il ne nous atteindra pas,
Car nous avons mis dans le mensonge notre refuge et dans la fausseté notre forteresse. »
Oui ainsi parle le Seigneur Yahvé :
Voici que je pose dans Sion une pierre,
Une pierre étalon, une pierre d'angle, de poids, de fondation de fondation.
Celui qui s'appuiera sur elle avec foi, ne fuira pas précipitamment,
Et je prendrai pour cordeau d'arpenteur la justice et pour fil à plomb la droiture.
Et la grêle dévastera le refuge du mensonge
et votre forteresse, les eaux l'emporteront.
Elle sera submergée votre alliance avec la mort
et votre pacte avec le Schéol s'effondrera.
Le fléau débordant il passera et de sa masse il vous écrasera.

(Is., xxviii, 14-18.)

Énumérons les points de contact entre ce texte et Matt., xvi.

1° La Pierre fondation de l'édifice.

2° Liaison de cette pierre avec la foi : Is., xxviii, 16; Matt., xvi, 16.

3° La mention du Schéol. Dans les LXX il y a « Hadès » comme dans Matt., xvi, 18.

4° Dans les deux cas l'édifice construit sur cette pierre est le seul abri contre la dévastation de la mort.

5° Dans Is. opposition entre visées purement humaines des « politiques » et attitude surnaturelle de foi. Dans Matt. « Ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé... »

Ces points de contact sont assez nombreux pour qu'à notre avis on puisse parler, non seulement de réminiscence, mais de citation implicite.

B. — *Sens d'Isaïe*, xxviii, 14-18.

a) *Quelle est cette pierre ?* : « La pierre angulaire, écrit A. Feuillet[2], n'est ni Sion où elle est posée, ni Yahvé. La pierre angulaire ne peut être

2. A. Feuillet, art. *Isaïe* du *S.D.B.*, coll. 668.

que le Messie. Il est en effet la base d'un édifice d'essence morale et religieuse dont les pierres vivantes sont les croyants. Comme la construction est censée s'élever sur le Mont Sion, le royaume messianique est ici conçu sous l'image d'un temple spirituel. »

b) *Pierre angulaire et Reste d'Israël.* Dans notre passage d'Isaïe, il s'agit en premier lieu pour le prophète de combattre les vues humaines des dirigeants d'Israël. Face au péril imminent et mortel de l'invasion de Sennachérib, les chefs cherchent le salut dans l'alliance égyptienne. Qui ne les comprendrait ? Mais Isaïe redit sans relâche le grand message prophétique. « Elle ne se réalisera pas la pensée qui monte à votre cœur : soyons comme les nations, comme les autres familles de la terre » (Ez., xx, 32). Israël n'est pas un peuple comme les autres. Sa mission supra-terrestre devra être réalisée par des moyens supra-terrestres = la foi, la confiance en Yahvé. Et nous rejoignons ici le thème central d'Isaïe, déjà contenu tout entier dans la vision inaugurale du ch. 6, la prédication d'Isaïe opérera un clivage, une discrimination, un tri dans le peuple. La masse s'aveuglera et s'exclura elle-même du salut. Seul un « reste » groupé autour du prophète (Is. viii, 16-18) pourra être l'instrument du dessein de Dieu et préparer l'avenir messianique par la foi en cet avenir. C'est ce reste dont il est question au début du ch. xxviii (v. 5 : le reste de son peuple). L'idée de reste est exprimée aussi par le fléau présenté sous l'aspect du déluge qui détruira tous les refuges construits de main d'homme et ne laissant subsister que celui préparé par Dieu, ce qui est une référence implicite à l'arche de Noé qui est dans le thème du « Reste » comme le premier analogué.

N'est-il pas remarquable que Pierre, bénéficiaire des paroles du Christ de Matt., xvi ait précisément en parlant de l'Église dans son épître cité ces deux textes, celui d'Is., xxviii, 16 dont nous parlons et l'arche de Noé ? (I Pet., ii, 6 et iii, 20).

C. — *Sens de la référence de Matt.*, xvi, à *Is.*, xxviii.

1) Matt., xvi se présente comme une *promesse*, on l'a souvent souligné. Mais cette promesse est elle-même l'accomplissement d'une promesse plus ancienne, Is., xxviii déjà partiellement réalisée par la venue du Messie et dont la portée se précise ainsi que le statut constitutif de ce temple spirituel, l'Église dont il est parlé.

On peut même aller plus loin. Dans Eph., ii, 20, Paul se réfère également à Is., xxviii probablement en liaison avec la promesse du Seigneur à Pierre : ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Paul met sur le même plan apôtres et prophètes[3] et ceci est très intéressant : de même que du temps d'Isaïe la communauté fervente constituée par le « reste », cimentée, fondée sur l'espérance commune

3. Nous n'ignorons pas que beaucoup d'interprètes (cf. Benoit, *Bible de Jérusalem*) pensent ici aux prophètes du Nouveau Testament. C'est peu vraisemblable, et notre opinion peut se réclamer de beaucoup d'exégètes (les anciens en totalité et beaucoup de modernes).

au Messie futur, se groupait en fait autour du prophète lui-même qui en était l'animateur (Is., VIII, 16-18), de même la communauté des Éphésiens groupés en Christ s'organise en fait concrètement autour des apôtres.

2) De même que Is., XXVIII présentait le temple fondé sur la pierre angulaire en opposition avec les constructions de la sagesse humaine, de même Matt., XVI nous présente l'Église en opposition avec les réalités qui ne sont qu'humaines (« la chair et le sang ») et en lutte victorieuse avec les « portes de l'Hadès », dans un contexte très proche de l'opposition johannique entre lumière et ténèbres, entre Dieu et le Monde. Dans cette perspective l'annonce des souffrances du Christ et l'apostrophe à Pierre (*vade retro Satana*) qui suivent immédiatement, prennent tout leur sens. Il s'agit toujours d'insister sur le fait que l'édifice bâti par Dieu ne se construit pas avec les vues de la sagesse humaine qui est celle du Prince de ce monde, mais dans la sagesse de la Croix.

3) Le texte d'Isaïe, XXVIII ne parle pas d'autre fondement que la Pierre angulaire qu'est le Messie. Mais elle est d'avance ouverte à une telle précision. En effet l'expression « celui qui s'appuie sur elle » (Is., XXVIII, 16) et qui signifie aussi « celui qui croit en elle », laisse entendre d'après les différents sens du verbe employé (*'aman*) que celui qui prend appui sur cette pierre en reçoit la solidité et donc est susceptible de devenir Pierre à son tour (cf. Is., VI, 9 et II Chron., XX, 20).

D. — *Autres références au thème du Temple sous-jacentes à Mt.*, XVI.

Le texte d'Is., XXVIII, 14-18 n'est pas isolé dans l'Ancien Testament. Il est lui-même un chaînon (capital il est vrai) de toute une série, qui semblent tous plus ou moins explicitement présents dans Mt., XVI. Notons-en les principaux.

1) *La prophétie de Nathan* (2 Sam., VII). C'est certainement la « tête de file ». Dans l'identification qu'il suggère entre la maison de David (lignée messianique) et la Maison de Yahvé (temple de Pierre à Sion) il est certainement l'inspirateur direct de Is., XXVIII, qui le premier identifie sans la moindre équivoque possible le vrai temple futur avec la communauté créée autour du Messie futur.

Notons que dans la prophétie de Nathan l'idée de « Reste » n'est pas explicitée. Rien ne laisse encore entendre qu' « il y aura du déchet ». Au contraire il affirme même que la promesse ne sera pas remise en question par le péché de ses bénéficiaires (II Sam., VII, 14), ce que l'avenir vérifiera, mais sans que le mode de cet accomplissement puisse être entrevu par les contemporains...

2) *Is.*, VIII, *14*. Au contraire l'idée de « Reste » est très nettement présente dans Is., VIII, 14, texte très souvent bloqué avec notre texte d'Is., XXVIII, 16, dans les citations du Nouveau Testament (cf. Rom., IX, 32, 33; I Pierre, II, 8) : le sanctuaire préparé par Yahvé sera aussi pour ceux qui refuseront d'y entrer « pierre d'achoppement et rocher de scandale », selon l'idée familière à Isaïe que la même réalité est salutaire ou mortelle suivant les dispositions de celui à qui elle est présentée (la lumière du Saint d'Israël qui est une flamme dévorante, Is., X, 17).

3) *Psaume* CXVIII, 23. « La pierre rejetée par les bâtisseurs est devenue pierre angulaire », ce texte cité par Notre-Seigneur en le bloquant d'ailleurs avec notre texte précédent de Is., VIII, 14 (Matt., XXI, 43). Notons aussi que saint Pierre cite *deux* fois ce texte (Actes, IV, II et I Pierre, II, 7).

Ici l'idée de « Reste » est évidemment au premier plan. Ainsi que l'opposition entre la sagesse de Dieu et celle du monde dans la même ligne à la fois que Is., XXVIII, 16, dont il s'inspire certainement et de Matt., XVI, qui probablement s'y réfère aussi.

4) *Zacharie*, III, *8-9 et* IV, *6-7*. Ces textes assez obscurs sont cependant très proches des textes précédents et semblent s'en inspirer.

La pierre dont il s'agit est la pierre de fondation du nouveau temple, elle-même symbole du royaume messianique annoncé par la prochaine venue de « Mon serviteur Germe » (cf. Is., LIII, pour le serviteur et Jer., XXIII, 5, pour le Germe), deux termes qui servent à exprimer le chef messianique du Reste.

— Satan ne prévaut pas contre Josué et son œuvre (III, 2) (cf. Zach., III, 2 à Lc, XXII, 31).

— On insiste aussi sur le fait que l'œuvre à accomplir est une œuvre divine et non humaine (VI, 6).

— Enfin différentes réminiscences du proto-Isaïe (cf. Is., VI, 7, et Zach., III, 4; Is., VIII, 23, et Zach., III, 8) semblent donner à Josué par rapport à la communauté fidèle le même rôle que Isaïe au milieu de ses disciples. Mais alors que chez Isaïe, son rôle de chef et donc de pierre angulaire par procuration était à peine indiqué, ici, c'est beaucoup plus net « la pierre que j'ai placée devant Josué » (Zach., III, 9). Le sens n'est pas clair, mais il semble bien que Josué soit destiné à poser la première pierre du temple spirituel qu'est le Reste messianique, sinon à être lui-même cette première pierre.

## III

### Luc, XXII, 31-32

L'analyse du substrat vétéro-testamentaire de ces deux versets, va nous permettre de faire un pas en avant et de préciser davantage le rôle de Pierre dans la communauté apostolique.

1. Nous avons déjà noté la similitude probablement intentionnelle entre Zach., III, 1-4 et Lc, XXII, 31-32.

*a*) Dans les deux cas Satan demande à Dieu de faire tomber dans la tentation. Le rôle d'accusateur (Zach., III, 1) est à expliquer par Job, II, 3 : tu m'excites à le perdre sans motif.

*b*) Josué comparaît vêtu d'habits sales, on le revêt d'habits propres et cela est expliqué : ton iniquité est expiée (Zach., III, 3), cf. le reniement et le retour de Pierre : *aliquando conversus*. D'autre part Zach., III, 4. *hē'êbarti mè'alêyka 'awonêka* est presque une citation textuelle de Is., VI, 7, *sar 'awonêka*. L'idée est la même, c'est que pour exercer une mission constitutive de ce « reste saint » celui qui est chargé d'être à un

moment donné de l'histoire du salut le pôle de ce reste doit être saint lui-même pour accomplir sa mission sanctifiante : *aliquando conversus confirma fratres tuos.*

c) Non seulement Josué est cause instrumentale, mais il est cause exemplaire : à Zach., III, 4, j'ai enlevé ton iniquité correspond Zach., III, 9, j'enlèverai l'iniquité de ce pays. De même Pierre une fois converti doit faire partager aux autres la solidité nouvelle de sa foi.

Tous ces parallèles nous incitent à voir un parallèle plus foncier et voir dans Pierre comme dans Josué le centre du « Reste », centre dans l'ordre de la constitution concrète, le centre spirituel étant le Messie (Mon serviteur Germe, Zach., III, 8, la pierre, Zach., III, 9), Messie à venir dans un cas, venu dans l'autre.

2. *Luc*, XXII, *31-32, et Amos*, IX, *8-10*. La similitude des deux textes Luc, XXII, 31-32 et Matt., XVI, 17 s., a été souvent soulignée. Loisy (Évangiles synoptiques, t. II, in h. I), semble voir même dans Luc un doublet de Matt. transcrivant la même scène. On peut dresser le tableau parallèle suivant :

| *Mat.*, XVI | *Luc*, XXII |
|---|---|
| Promesse de Jésus à Pierre | Prière de Jésus pour Pierre |
| Simon devient Pierre | Simon après son péché deviendra celui qui consolide = Pierre |
| Les portes de l'enfer ne prévaudront pas | Satan est éconduit grâce à la prière de Jésus. |
| Sur cette pierre je bâtirai | Confirme tes frères. |

Mais le texte de Luc permet d'aller plus loin et de dégager mieux le rôle de Pierre. Ceci grâce à Luc, XXII, 31 : « ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸ σῖτον. Le mot σινιάσαι est un hapax du Nouveau Testament et des LXX. Mais à défaut de parallèle verbal il y a un parallèle d'idée très frappant avec Amos, IX, 8-10. (A notre connaissance Amos, IX, 8, et Lc, XXII, 31, sont les deux seuls textes de la Bible où l'image du crible est employée.)

Voici que les yeux du Seigneur Yahvé sont sur le royaume pécheur et je le détruirai de dessus la face de la terre.
Toutefois je ne détruirai pas entièrement la maison de Jacob,
Oracle de Yahvé,
Car voici que je vais donner des ordres
Et je secouerai la maison d'Israël parmi toutes les nations
Comme on secoue avec un crible
et le bon grain ne tombera pas à terre.

Or ce texte d'Amos est relatif à la constitution du « Reste ». Le crible (= l'épreuve) fera le tri entre le bon grain et ce qui est moins bon. Le criblage apparaît donc comme une opération constitutive du « reste » et de mise en évidence de ses meilleurs éléments.

A cette lumière on peut interpréter Lc, XXII, 31 de la façon suivante :

Au moment de la Passion, Satan a reçu la permission de s'attaquer même au petit reste des fidèles apôtres et disciples groupés autour de Jésus; il y aura des défections définitives (Judas). Malgré sa lâcheté Pierre restera dans le tamis. Pierre gardera sa foi intacte. Il sera le premier à

revenir ἐπιστρέψας = hébreu שׁוּב cf. Seear Iiaschub un reste reviendra, terme technique indiquant la conversion du Reste. Donc pas son prompt retour, par le fait qu'il sera les prémices du retour des autres, il sera apte à être le chef, même des autres apôtres, apte à les *consolider* (toujours rapport entre solidité et foi inhérent à la racine *'aman*), c'est-à-dire à être une Pierre de base stable pouvant servir de base aux « colonnes » que sont les autres apôtres.

On voit le progrès sur Matt., XVI, 17. Le Simon devenait Pierre mais en tant plutôt que personnifiant les autres apôtres. Ici est mis en avant son rôle différentiel par rapport aux autres disciples, cf. Jn, XXI : « Pierre m'aimes-tu plus que ceux-ci — Pais mes brebis ».

## IV

### Jean, XXI, 15-18

1. Ici la parole de Jésus à Pierre utilise une image différente. Mt., XVI, c'était le roc. Lc, XXII c'était aussi la solidité (στήριζον), et l'image du tamis. Ici nous avons celle du troupeau. Comme nous l'avons vu pour le roc, il nous faut constater que l'image du troupeau est également une des plus fréquemment utilisées dans l'Ancien Testament pour exprimer l'idée de reste (cf. Jér. XXII, 1-6 et surtout 3 « le reste de mes brebis », tout le ch. XXXIV de Ez., Zach., XI, 4 à comparer avec Zach., XIII, 8-9).

2. D'autre part Jn, XXI, 15, 59 se réfère sans nul doute en premier lieu à Jn, X « je suis le bon pasteur » etc. Or ce passage et en particulier Jn, X, 3 *b* est une réminiscence presque littérale de Michée, II, 13, où c'est en tant que constituant le « reste d'Israël » (v. 12) que Michée compare le peuple de Dieu à un troupeau.

3. Enfin il faut remarquer que la parole de Jésus à Pierre, « Pais mes brebis » se situe dans la ligne de paroles analogues de l'Ancien Testament où Dieu ordonne à ses représentants à la tête de son peuple de paître en son nom le troupeau de Yahvé. Cf. Zach., I, 14 — II Sam., V, 2.

Donc continuité organique dans ce domaine entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans les deux cas le pastorat unique de Yahvé et du Messie comporte une organisation concrète avec les pasteurs représentant l'unique Pasteur. Dans cette perspective le texte de Jér., XXII, 1-6 est fort intéressant : en effet cette péricope qui roule sur le thème du berger est étroitement parallèle à Ez., XXXIV où, en opposition aux mauvais bergers de l'Ancien Testament, le Messie sera le bon berger (Ez., XXXIV, 23). Dans Jérémie le germe juste suscité par Yahvé (Jer., XXIII, 5) est également en opposition aux mauvais bergers, il règnera (XXIII, 5 *b*) et donc sera le Bon Pasteur. Mais ce pasteur unique n'exclut pas une pluralité de pasteurs à l'époque messianique (Jer., XXIII, 4) : J'établirai sur elle des pasteurs (au pluriel).

## V

### Conclusion

Au terme de cette enquête le rôle de Pierre dans l'Église nous apparaît dans une continuité assez remarquable avec les chefs du Peuple de Dieu dans l'Ancien Testament, et très précisément avec le rôle des chefs du « Reste » qui comme on le sait est en quelque sorte dans l'Ancien Testament une présence prophétique anticipée du Nouveau. Il n'est pas sans intérêt de noter, comme nous l'avons vu, que la parole de Jésus à Pierre : « Pais mes brebis », reproduit celle de Yahvé à David « Pais mon peuple Israël » (II Sam., v, 2). Sans être un argument décisif on peut dire que : si on attribue à Pierre par rapport au Christ un rôle semblable à celui de David par rapport à Yahvé cela est tout à fait dans la ligne de la lecture chrétienne de l'Ancien Testament par la génération apostolique qui cherchait toujours à s'assurer que sa manière de faire était dans la ligne de la révélation antérieure (cf. la parole de saint Jacques, Actes, xv, 15 τοοὺτ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν.

Peut-on aller plus loin et trouver dans le Nouveau Testament l'affirmation qu'après la génération de Pierre et des apôtres le même régime continue ? Oui nous le croyons; car, les successeurs des apôtres sont aussi appelés pasteurs, dans des termes identiques à ceux de l'Ancien Testament et ceux employés par Jésus parlant à Pierre. cf. I Petr. v, 2, formule identique à Jn, xxi, 16 et à II Sam., v, 2 : ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμὶν ποίμνιον τοῦ θεοῦ (cf. aussi Actes xx, 28). Il n'y a donc dans le déroulement du propos de Dieu aucune discontinuité après la génération apostolique.

D'autre part notons aussi que si nous ne trouvons pas explicitement l'affirmation que les chefs d'Églises après les apôtres sont des pierres fondamentales sur lesquelles l'Église se bâtit, il faut noter le caractère étroitement parallèle des deux thèmes pasteur-rocher.

Les deux débutent à David à la fois pasteur (II Sam., v, 2) et origine de la maison dynastique qui sera aussi Maison de Dieu (Prophétie de Nathan, II Sam., vii) car on ne trouve pas, semble-t-il, de textes bibliques où Dieu soit nommé pasteur ou rocher qui ait été composé à une période antérieure à David[4]. C'est donc probablement la figure de David qui est dans l'histoire d'Israël l'origine de ces deux thèmes. A partir de là les deux thèmes courent parallèlement : Yahvé est le « Pasteur-Rocher » d'Israël (Gen., xlix, 24). Psaumes et prophètes emploient concurremment les deux thèmes.

Ces deux thèmes se rejoignent, nous l'avons vu, en Jésus Pierre angulaire et bon Pasteur, et en Pierre. Puisque nous venons de voir que postérieurement à Pierre il y a encore des pasteurs, nous ne voyons pas pour-

4. Bien que ce thème figure dans le Pentateuque, mais uniquement semble-t-il dans des passages composés au temps de la royauté.

quoi le thème de la pierre fondamentale toujours conjoint à celui du Pasteur depuis son apparition cesserait brusquement alors que l'autre continuerait.

Le fait de replacer les textes relatifs à Pierre dans l'ensemble du courant biblique dont il fait partie nous permet donc croyons-nous de conclure que même après Pierre le rôle de chef dans l'Église continue à avoir un rôle de structure du Peuple de Dieu.

P. Dreyfus.

# Dialogue œcuménique autour du « Saint Pierre » de M. Oscar Cullmann

N'EST-CE pas une gageure que de prétendre établir une chronique des recensions parues à ce jour au sujet du *Saint Pierre* de M. Oscar Cullmann? Ce livre a été publié, en effet, à quelques mois d'intervalle en allemand, en français et en anglais[1]. Il intéresse à la fois les exégètes, les patrologues, les historiens, les ecclésiologues, les œcuménistes... Et il est l'œuvre d'un des hommes les plus en vue du monde savant d'aujourd'hui. Pour ces trois raisons le nombre des comptes rendus de cet ouvrage — qui vont de la notice de quelques lignes au fort volume — est considérable[2].

1. *Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer*. Zwingli-Verlag, Zurich, 1952: — *Pierre, Disciple, Apôtre, Martyr*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1952. — *Peter, Disciple, Apostle, Martyr*. S.C.M. Press, London; Westminster Press, Philadelphia, 1953. Nos références renverront à l'édition française.

2. Il est impossible — et d'ailleurs sans intérêt — de donner une liste exhaustive des recensions de *Saint Pierre*. Pour notre part, nous en avons lu plus d'une centaine. Nous nous contenterons de dresser ci-dessous la liste des travaux (que ce soient à proprement parler des recensions, ou des articles « à propos de ») qui nous ont paru les plus importants en raison de leurs auteurs ou des périodiques dans lesquels ils ont été publiés.

1) CONTRIBUTIONS CATHOLIQUES :

P. BENOIT, *Revue Biblique*, LX (1953), pp. 565-579.

M.-E. BOISMARD, *Divus Thomas* (Fr.), XXI (1953), pp. 233-237; traduction française dans *Lumière et Vie*, 1953 (n° 11), pp. 194-198.

B. BOTTE, *Irenikon*, XXVI (1953), pp. 140-145.

L. BOUYER, *Bible et Vie chrétienne*, I (1953), pp. 119-121.

Cl. BOYER, *Unitas* (éd. franç.), n. s. I (1952-1954) (n° 10, juillet-août 1953), p. 96*.

F.-M. BRAUN, *Revue Thomiste*, LIII (1953), pp. 389-403.

J. CAMBIER, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXIX (1953), pp. 646-653.

L. CERFAUX, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XLVIII (1953), pp. 809-813. — *Recherches de Science religieuse*, XLI (1953), pp. 188-202.

Y. CONGAR, *La Vie Intellectuelle*, février 1953, pp. 17-43.

Une autre difficulté s'ajoute d'ailleurs : ce livre n'est pas isolé dans la série des travaux de M. Cullmann. Il suppose un

C. Crevola, *Gregorianum*, XXXIV (1953), pp. 543-546.
J. Daniélou, *Etudes*, CCLXXVI (1953), pp. 206-219. — *Credo* (Uppsala), XXXIV (1953), pp. 55-64.
G. Dejaifve, *Nouvelle Revue Théologique*, LXXV (1953), pp. 365-379.
J.-C. Fenton, *The American Ecclesiastical Review*, CXXX (1954), pp. 209-212.
J. Frisque, *Église Vivante*, V (1953), pp. 269-270.
S. Fruscione, *La Civilta Cattolica*, CIV, III (1953), pp. 275-289 et 595-611.
P. Gaechter, *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXXV (1953), pp. 331-337.
A. Gelin, *L'Ami du Clergé*, LXIII (1953), pp. 583-584.
J. Giblet, *Collectanea Mechliniensia*, XXXVIII (1953), pp. 598-604.
A.-H.-N. Green-Armytage, *The Downside Review*, LXXII (1954), pp. 201-204.
R. Grosche, *Catholica*, X (1954-1955), pp. 143-147.
M.-J. Le Guillou, *Vers l'Unité Chrétienne*, 1953 (n° 52), pp. 4-9.
R. Gutzwiller, *Orientierung*, XVI (1952), pp. 201-203 et 215-217.
J. Hamer, *La Revue Nouvelle*, XIX (1954), pp. 92-97.
Ch. Journet, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*. Alsatia (Coll. Sagesse et Cultures), Paris, 1953.
O. Karrer, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. von Campenhausen*. J. Knecht, Frankfurt-am-Main, 1953.
B.-M. Lemeer, *Angelicum*, XXXI (1954), pp. 161-179.
G. Manthey, *Rivista di archeologia cristiana*, XXVIII (1953), pp. 205 ss.
M. Meinertz, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, XXXVII (1953), pp. 235-239.
J. Mejia, *Criterio*, XXVIII (1953), pp. 605-606.
G. Mitchell, *Irish Theological Quarterly*, XXI (1954), pp. 201-212.
F.-X. Murphy, *The Irish Ecclesiastical Record*, LXXXI (1954), pp. 436-443.
M. Overney, *Nova et Vetera*, XXVIII (1953), pp. 206-229.
J. Schmitt, *Revue des Sciences religieuses*, XXVIII (1954), pp. 58-71.
H. Segers, *Revue du Clergé africain*, IX (1954), pp. 11-25.
O. Simmel, *Stimmen der Zeit*, CLI (1952-1953), pp. 459-462.
C. Spicq, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXXVII (1953), pp. 180-183.
A. Vögtle, *Münchener theologische Zeitschrift*, V (1954), pp. 1-47.

2) Contributions non catholiques :

N. Afanassieff, *L'Apôtre Pierre et l'Évêque de Rome*, dans le recueil *La Pensée Orthodoxe*, n° X, pp. 7-32 (en russe); en cours de publication, en traduction française, dans la revue orthodoxe grecque *Theologia* (juillet-septembre 1955, pp. 465-475; à suivre).
P. Bonnard, *La Tribune de Genève*, 15 janvier 1953 (reproduit dans *Bulletin luthérien d'information et de documentation*, n°s 1-2, 30 janvier 1953). — *Revue de Théologie et de Philosophie*, n. s. III (1953), pp. 31-34.
M. Bouttier, *Foi et Vie*, LI (1953), pp. 497-517.
F.-F. Bruce, *The Evangelical Quarterly*, XXVI (1954), pp. 45-46.
M. Burrows, *Journal of Biblical Literature*, LXXIII (1954), pp. 48-50.
W.-F. Dankbaar, *Nederlandsch Theologisch Tijdschrift*, VII (1952), pp. 307-308.
A. Dumas, *Christianisme social*, LXI (1953), pp. 543-546. — *Esprit*, avril 1954, pp. 637-638.
R.-H. Fuller, *Theology*, LVII (1954), pp. 28-30.
G.-M. Girardet, *Protestantesimo*, VIII (1953), pp. 40-50.
M. Goguel, *Verbum Caro*, VI (1952), pp. 181-182. — *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, XXXV (1955), pp. 196-209.

ouvrage antérieur, dont on a beaucoup parlé lors de sa parution, *Christ et le temps*, et il a été prolongé déjà par une étude sur *La Tradition*[3].

Cependant, *Saint Pierre* traite d'un des sujets les plus débattus, les plus controversés entre chrétiens : au cœur des problèmes de la Réforme et des questions qu'elle pose au catholicisme, il n'est pas sans concerner les Orthodoxes eux aussi. Il a donc au premier chef une valeur œcuménique. A ce titre il nous paraît intéressant de l'interroger et d'écouter aussi les réponses qu'il a suscitées. C'est dire que dans les pages qui vont suivre notre point de vue ne sera ni purement exégétique, ni purement historique ou purement théologique. On voudra donc bien ne pas y chercher une réponse catholique intégrale aux questions posées par M. Cullmann : cette réponse, elle a déjà été donnée sous des formes diverses dans les très nombreux comptes rendus que nous aurons à signaler. Ici nous essayerons, très précisément, de faire le point sur le *dialogue* que ce livre a ouvert ou plutôt renouvelé entre chrétiens séparés. Nous ne ferons ainsi d'ailleurs qu'accéder au désir de l'auteur lui-même, qui écrit dans sa préface : « Nous osons espérer et souhaiter que la présente étude, loin de nuire à la cause du dialogue entre les confessions chrétiennes par ses développements sur ce qui les sépare, servira, au contraire, par là même cette cause [...] Il faut en effet que cette conversation entre confessions soit poursuivie [...] Nous espérons que (la deuxième partie de l'ouvrage) suscitera dans les deux camps de nombreuses prises de position

S.-L. Greenslade, *The Scottish Journal of Theology*, VI (1953), pp. 203-207.
G. Hillerdal, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, XXIX (1953), pp. 139-140.
L. Joubert, *L'amitié*, mai 1953, pp. 7-12.
G.-W.-H. Lampe, *The Church Quarterly Review*, CLV (1954), pp. 176 ss.
Fr.-J. Leenhardt, *The Ecumenical Review*, VI (1953-1954), pp. 95-97.
C. Maurer, *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, CIX (1953), fasc. 2.
J.-M. Mc Caugney, *Reformed Theological Review*, XIII (1954), pp. 21-22.
R. Mehl, *Le Monde*, 2 avril 1953.
B. Morel, *Réforme*, 28 février 1953.
W. Neil, *The Scottish Journal of Theology*, VII (1954), pp. 207-210.
J.-R. Nelson, *The Student World*, XLVII (1954), pp. 216-218.
A. Schmemann, *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, II (1953-1954), pp. 31-32.
H.-J. Schoeps, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, V (1953), pp. 80-81.

3. *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1947; *La Tradition*, *ibid.*, 1953. (Ces deux volumes ont été publiés également en langues étrangères.) Dans notre article nous nous limiterons à la littérature suscitée par *Saint Pierre*. Mais il serait intéressant de reprendre, à ce propos, les recensions publiées naguère sur *Christ et le temps* et il vaudra la peine de suivre celles dont *La Tradition* sera l'objet. Sans qu'il s'agisse à proprement parler d'un compte rendu, signalons d'un mot ici l'importante contribution du P. Daniélou, *Réponse à Oscar Cullmann* (*Dieu Vivant*, 1953, n° 24). Cet article est une réponse à un travail de M. Cullmann, *Écriture et Tradition* (*ibid.*, n° 23) où se trouve l'essentiel de ce qui a été repris un peu plus tard dans le volume *La Tradition* signalé plus haut.

sur les questions fondamentales qui causent la division de la chrétienté[4]. »

Après avoir rapidement résumé les conclusions majeures du livre de M. Cullmann, nous nous proposons de donner, dans une deuxième partie, un aperçu général des comptes rendus et des réponses qu'il a suscités; puis, dans une troisième et dernière partie, nous relèverons et étudierons quelques-unes des questions soulevées, parmi celles qui nous ont paru les plus importantes pour l'actuel débat œcuménique.

## I. — Résumé de l'ouvrage

*Saint Pierre* se divise en deux parties : histoire, d'un côté; exégèse et théologie, de l'autre. Les trois chapitres de la première partie, fidèles au titre même de l'ouvrage, traitent successivement du disciple, de l'apôtre, du martyr. Nous demanderons à l'auteur lui-même de résumer sa pensée : « Pendant la vie de Jésus, Pierre a occupé parmi les disciples une position de prééminence; après la mort du Christ il a pendant quelques années dirigé l'Église de Jérusalem, puis est devenu chef de la mission judéo-chrétienne; en cette qualité, et probablement à la suite des difficultés surgies entre la fraction judéo-chrétienne et la fraction pagano-chrétienne de la capitale, il est venu à Rome à une date qu'on ne peut plus déterminer mais qui n'a pas dû précéder de beaucoup sa fin; il est mort martyr dans cette ville, sous le règne de Néron, après y avoir exercé son activité pendant un temps très court[5]. » Encore est-il bon de noter que ce résumé « ne fait peut-être pas assez ressortir combien, dès cette première partie, M. Cullmann se montre sensible au fait que la « prééminence » dont il parle n'a jamais été un fait fortuit, mais a certainement correspondu à une volonté formellement exprimée du Christ dès sa vie terrestre et confirmée avec éclat dans la vision du Christ ressuscité que Pierre aurait eue, le premier des disciples[6] ».

La seconde partie se subdivise en deux chapitres : le premier, fort long (il compte une cinquantaine de pages), constitue une somme exégétique sur le trop fameux texte de Mt., XVI, 17-19. Voici ce qu'en pense notre auteur : « La parole de Mt., XVI, 17 ss. est authentique, elle a été prononcée par Jésus, dans un cadre qui pourrait être, non la scène de Césarée de Philippe, mais l'époque de la Passion. Jésus promet à Pierre qu'il bâtira sur lui le peuple terrestre de Dieu, anticipation du Royaume de Dieu, et qu'il lui en donnera la direction, tant dans le domaine de la

4. *Saint Pierre*, pp. 7-8.
5. *Ibid.*, p. 137.
6. L. Bouyer, *art. cit.* (note 2), pp. 119-120.

mission que dans celui de l'organisation intérieure. Sans doute ne pense-t-il dans l'immédiat, comme en Jn, XXI, 16 ss., qu'à l'époque de Pierre. Mais même s'il a envisagé expressément que l'édification de l'Eglise continuerait après la mort de Pierre, ce qu'il dit de Pierre comme Roc vaut pour lui seul, l'apôtre historique, qui forme une fois pour toutes le fondement terrestre de l'*ekklêsia* encore à bâtir, la première pierre qui portera toutes les autres[7]. »

Le dernier chapitre, enfin, termine l'étude dogmatique par les conclusions suivantes : « Pierre est Roc en tant qu'apôtre, en ce sens qu'il fait partie du fondement de l'Eglise posé au début de l'édification de celle-ci. C'est sur la base des apôtres que le Christ édifiera son Eglise de génération en génération; or, parmi les apôtres, Pierre est le plus important.

« Pierre est également chef de l'Eglise primitive, à Jérusalem, et ce fait a lui aussi une signification avant tout temporelle : sa portée éternelle dans le cadre de l'histoire du salut, c'est que Pierre a dirigé l'Eglise des origines.

« On peut vouloir déduire en outre de Mt., XVI, 17 ss., que, même après Pierre, l'Eglise aura besoin d'une direction suprême, chargée d'administrer les clés et le pouvoir de lier et de délier. Mais on ne saurait le faire en réservant ce rôle aux détenteurs futurs d'un siège épiscopal particulier. Ni l'Ecriture, ni l'histoire de l'Eglise ancienne ne justifient un tel principe de succession. En réalité, l'accès à la direction de l'Eglise universelle ne peut pas dépendre d'une règle de succession, qui ferait de lui le privilège d'un siège épiscopal. L'importance pour la vie de l'Eglise universelle des différentes Eglises locales n'a pas un caractère immuable, mais change au cours des siècles. Au contraire, le Roc, le fondement de toutes les Eglises de tous les temps, demeure le Pierre historique, l'homme que Jésus avait choisi et distingué spécialement, parmi les Douze, comme témoin de sa vie et de sa mort et comme premier témoin de sa résurrection. C'est sur Pierre que le Christ, qui est lui-même la pierre de l'angle, bâtira sans cesse son Eglise, tant qu'il y en aura une sur la terre[8]. »

Le résumé rapide que nous venons de présenter ne rend pas assez compte des richesses d'analyse contenues dans le livre de M. Cullmann. Il a du moins le mérite, nous l'espérons, de ne pas trahir sa pensée, puisque les termes et les expressions employés sont de l'auteur lui-même.

## II. — Remarques générales sur les recensions

Avant d'aborder l'étude de quelques problèmes spéciale-

7. *Saint Pierre*, pp. 190-191.
8. *Ibid.*, pp. 213-214.

ment importants; nous désirerions donner une impression d'ensemble sur les recensions de *Saint Pierre*.

Les comptes rendus de plumes orthodoxes ont été très peu nombreux, du moins à notre connaissance[9]. On ne peut que regretter vivement cette carence. Si le livre intéresse au premier chef catholiques et protestants, il n'aurait pas dû cependant laisser indifférents nos frères orthodoxes. Cette attitude de silence correspond peut-être, plus ou moins directement, au manque d'intérêt, sinon de M. Cullmann lui-même, du moins de son ouvrage, pour l'Orthodoxie. On l'a fait remarquer : « Il faut regretter une chose, écrit le P. Afanassieff : dans la perspective de M. Cullmann manque totalement l'Eglise orthodoxe, au sujet de laquelle il ne laisse échapper qu'une seule parole au cours de tout son livre[10]. » Et encore peut-on ajouter que cette parole est tout à fait incidente. La préface de *Saint Pierre* est d'ailleurs significative : M. Cullmann n'y envisage que « deux camps », à savoir les protestants et les catholiques.

Nous aurons l'occasion de souligner au cours de notre travail à quel point l'apport orthodoxe pourrait et devrait être un élément positif dans le dialogue entre le protestantisme et le catholicisme, trop souvent figé en une problématique occidentale et latine, qui n'est pas forcément la seule possible. Ici, sans être certain que les positions du P. Afanassieff soient acceptées intégralement par tous nos frères orthodoxes, mais parce qu'elles l'amènent à poser une question préalable, nous résumerons très brièvement le bel article qu'il a consacré à *Saint Pierre*. L'essentiel de sa critique réside en ceci : le travail de M. Cullmann ne tient pas compte des perspectives qu'ouvre l'ecclésiologie eucharistique. Notre recenseur s'exprime ainsi : « L'Eglise est ἐν Χριστῷ parce qu'elle est assemblée par Dieu dans le corps du Christ. En tant que corps du Christ l'Eglise se manifeste dans sa plénitude et dans toute son unité à l'assemblée eucharistique de chaque Eglise locale, car dans les dons eucharistiques le Christ est présent dans la plénitude de son corps. C'est pourquoi chaque Eglise locale jouit de toute la plénitude de l'Eglise de Dieu en Christ [...] L'augmentation ou la diminution du nombre des Eglises locales ne change pas l'unité et la plénitude de l'Eglise, mais fait varier seulement le nombre de ses manifestations dans la vie empirique[11]. » Cette idée d'Eglise eucharistique s'oppose — sans l'éliminer — au concept d'Eglise universelle. On pense en termes d'Eglise universelle lorsqu'on perçoit l'Eglise « comme un organisme unique ou au moins comme une seule entité, dans laquelle entrent toutes les Eglises

9. Nous n'avons lu que ceux du P. Afanassieff et du P. Schmemann (cf. note 2).

10. N. Afanassieff, *art. cit.*, p. 7 du texte russe, p. 465 du texte français.

11. Id., *ibid.*, p. 13 (texte russe) et 473 (texte français).

locales existantes[12] ». Dans une telle perspective, continue le P. Afanassieff, « les Eglises locales constituent les parties de l'Eglise universelle[13] ». Cette conception est plus récente que celle d'Eglise eucharistique. En conséquence, « la conscience chrétienne primitive ne pouvait pas se demander qui se trouvait en ce temps-là à la tête de l'Eglise ou se poser la question, plus concrète, de savoir si Pierre se trouvait à la tête de l'Eglise et où et quand. Dans la conscience ecclésiale des premiers temps, il n'y avait pas de fondement pour une telle question, car l'*idée de pouvoir* sur les Eglises locales n'existait pas, fût-ce le pouvoir d'une seule personne, même celui de l'apôtre Pierre, ou le pouvoir d'une seule Eglise, qu'elle soit celle de Jérusalem, d'Antioche ou de Rome[14] ». En d'autres termes, seule l'ecclésiologie universelle — que professent protestants et catholiques — amènerait à poser la question débattue dans le livre de M. Cullmann. L'ecclésiologie eucharistique (orthodoxe), au contraire, permettrait d'échapper à des « problèmes qui n'existaient pas à l'époque (primitive) et qui sont pour cela insolubles[15] ».

Ces vues mériteraient un long examen que nous ne pouvons songer à leur consacrer ici. Mais même si l'on pense qu'il conviendrait de nuancer les affirmations du P. Afanassieff et d'être moins exclusif que lui; même s'il s'avère donc impossible de le suivre jusqu'au terme trop radical de ses conclusions, il faut reconnaître l'intérêt positif de son étude et attirer l'attention sur elle.

Du côté catholique, les comptes rendus ont été extrêmement nombreux. S'ils sont tous d'accord pour refuser une bonne partie, sans doute l'essentiel, des conclusions de *Saint Pierre*, ils sont unanimes aussi pour louer, chez M. Cullmann, « la parfaite loyauté scientifique mise au service d'une recherche ardente de la vérité[16] ». Nous avons été frappé, d'autre part, par l'effort de la plupart des recensions pour répondre courtoisement à l'exégète protestant sur le plan même où celui-ci s'était placé, et dans un vocabulaire tel que la réponse puisse être comprise. On entend fréquemment reprocher aujourd'hui à certains controversistes de la Contre-Réforme d'avoir voulu répondre aux objections protestantes en se plaçant sur le plan même où elles étaient posées et en acceptant ainsi, plus ou moins inconsciemment, une problématique qui risquait de fausser — et qui a de fait faussé — plusieurs questions. Cela nous paraît incontestable aujourd'hui avec le recul du temps et un certain apaisement des passions. Mais si ce danger existe, sa crainte ne doit pas nous

12. Id., *ibid.*, p. 8 (texte russe) et 467 (texte français).
13. Id., *ibid.*, p. 8 (texte russe) et 467 (texte français).
14. Id., *ibid.*, p. 14 (texte russe) et 475 (texte français).
15. Id., *ibid.*, p. 14 (texte russe) et 474 (texte français).
16. P. Benoit, *art. cit.*, p. 579.

empêcher de faire effort pour comprendre et utiliser la langue des frères séparés auxquels nous voulons répondre. C'est de ce point de vue que quelques critiques ont été adressées à l'ouvrage — excellent par ailleurs — que Mgr Journet a consacré à l'étude des thèses de *Saint Pierre*. « L'auteur, a-t-on écrit, n'aborde qu'un aspect de la question. Exégèse et archéologie ne sont pas touchées. La théologie occupe toute la place[17] » et encore s'exprime-t-elle « dans un vocabulaire difficile (mnémique, transapostolique) » dont on doute qu'il rejoigne M. Cullmann « sur son terrain[18] ».

Les recensions protestantes présentent des points de vue assez variés. Nous ne nous étendrons pas à leur sujet en ce paragraphe car, en fait, il s'agira aussi d'elles dans les pages qui vont suivre. Contentons-nous de deux constatations. D'une façon générale, on discerne, pour les positions de M. Cullmann, de la sympathie, mêlée à une certaine crainte. Plusieurs recenseurs sont sensibles, comme le pasteur Bouttier, à ce qu'a encore d'inachevé l'œuvre du grand exégète. En conséquence dans *Saint Pierre* ils ont tendance à voir « plutôt qu'une monographie achevée [...], un nouvel élément apporté par O. C., architecte toujours prévoyant, à une future construction dont nous éprouvons de plus en plus la nécessité : il s'agit [...] du problème du *temps de l'Eglise*, contre lequel viennent trébucher nos théologies et nos conversations œcuméniques[19] ». M. Cullmann, estiment-ils encore, s'est engagé « dans une voie décisive, mais dangereuse. Dangereuse parce que singulièrement effilée, où l'on risque toujours de verser d'un côté ou de l'autre. Dangereuse aussi parce que notre théologie s'y montre plus hésitante et inexpérimentée, moins solidement guidée par l'Ecriture, pleine de complexes à cause du précédent catholique[20] ». Mais ils concluent avec optimisme : « Ne soyons pas trop pressés de juger — espérons plutôt qu'il triomphera des obstacles — car nous avons grand besoin d'être éclairés! Que ce « Pierre » soit donc une pierre posée, une fondation, en attendant la construction définitive[21]. »

Nous aurons par ailleurs l'occasion de montrer que sur plusieurs points les critiques protestants et catholiques se trouvent d'accord dans l'approbation ou la désapprobation de certaines positions de M. Cullmann. Cette constatation justifiera, s'il en est besoin, le parti que nous avons pris de traiter ensemble les ques-

17. J. Hamer, *art. cit.*, p. 95.
18. Y. Congar, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXXVIII (1954), p. 731.
19. M. Bouttier, *art. cit.*, p. 498.
20. Id., *ibid.*, p. 517.
21. Id., *ibid.*, p. 517.

tions posées par les recensions protestantes et par les recensions catholiques[22].

## III. — Quelques problèmes

Après ces remarques générales, nous abordons quelques-uns des problèmes soulevés par les recensions de *Saint Pierre*. Il est évident que le cadre limité de cette chronique ne nous permettra pas de les résoudre, ni même de les exposer avec toute l'ampleur souhaitable. Suivant le plan même de l'ouvrage de M. Cullmann, nous commencerons par le problème historique. Sur le premier chapitre, Pierre disciple, à peu près tout le monde se déclare d'accord. Mais c'est avec Pierre apôtre que les difficultés surgissent. Le remplacement, dans le gouvernement de l'Eglise, de Pierre par Jacques, qui deviendrait non seulement l' « évêque » ou chef de la communauté locale de Jérusalem, mais le chef de l'Eglise universelle paraît « paradoxal ». Et M. Goguel ne nous convainc guère lorsqu'il propose de voir dans la substitution de Jacques à Pierre plus qu'un changement de personne : un changement de régime, un épisode d'une « rivalité entre deux groupes qui n'avaient pas la même conception sur la manière dont devait être assurée la direction de l'Eglise » : le « christianisme apostolique » aurait été partisan des Douze, ceux qui avaient été associés au ministère de Jésus; le « christianisme dynastique », au contraire, aurait porté ses faveurs à la famille maternelle de Jésus[23]. M. Cerfaux et d'autres reprochent à l'auteur de *Saint Pierre* d'avoir majoré l'importance de la littérature pseudo-clémentine et d'avoir surtout faussé le sens des passages des Actes ou de l'Epître aux Galates sur lesquels il croit pouvoir s'appuyer. Par exemple, à propos de l'incident d'Antioche, le P. Congar formule la remarque suivante qui n'est pas sans portée œcuménique : « M. Cullmann force, nous semble-t-il, le sens du « par crainte des partisans de la circoncision » de Galates, II, 12 : un peu comme, naguère, mais en sens opposé, le P. Roizon forçait le sens du verset 14, « tu forces les Gentils à judaïser », expression où il voyait un signe de l'autorité de Pierre. Dans les deux cas, ajoute le P. Congar, il y a quelque chose de psychologique, non le témoignage d'une autorité. Pierre craint les gens envoyés par Jacques, capables de tout mettre à feu et à sang. Il ne redoute pas l'autorité d'un supérieur[24]. » Cette façon de voir qui est, à quelques nuances près, celle de tous les catholiques, se trouve aussi sous des plumes

22. Les recensions anglicanes sont peu nombreuses. Les unes ressemblent aux comptes rendus catholiques; les autres sont plus proches des contributions protestantes.

23. M. Goguel, *Verbum Caro*, p. 182.

24. Y. Congar, *La Vie Intellectuelle*, p. 24.

protestantes autorisées. L'interprétation de M. Cullmann ne s'impose pas, pense M. Goguel : Sans reconnaître une autorité de Jacques sur lui, « Pierre peut avoir craint qu'un rapport fait à Jérusalem sur son attitude ne provoquât des réactions qu'il était préférable d'éviter[25] ».

A cette critique portant sur l'exégèse des Actes et des Galates, on peut ajouter une remarque d'ordre plutôt psychologique : n'a-t-on pas « l'impression que la mission dans la première génération chrétienne n'a pas été l'exécution d'un plan d'ensemble, mais qu'elle a été dirigée par des initiatives individuelles. Il semble donc y avoir quelque anachronisme dans l'idée de Pierre et Paul dirigeant deux entreprises missionnaires distinctes[26]. »

En ce qui concerne Pierre martyr à Rome, les affirmations de M. Cullmann sont fort intéressantes d'un point de vue catholique. L'auteur arrive à sa conclusion positive après une très importante étude des sources littéraires et liturgiques. Mais il ne se montre pas convaincu par les résultats des fouilles du Vatican. La plupart des recenseurs passent d'ailleurs ce point sous silence en s'avouant incompétents. Il faut bien reconnaître en tout cas que « les appréciations portées jusqu'à présent par les historiens et spécialistes de l'art ancien sur l'exposé des fouilles du Vatican sont nettement critiques. La luxueuse publication romaine n'a pas encore rallié le monde savant à ses conclusions. On doute que ce qu'elle présente comme tombe (entièrement vide, d'ailleurs) de saint Pierre soit réellement cette tombe[27] ».

*
* *

La deuxième partie de *Saint Pierre* s'ouvre par l'étude exégétique de Mt., XVI, 17-19. Nous distinguerons deux questions : l'authenticité du logion et sa place dans l'Evangile.

Rares sont les recenseurs qui reprochent à M. Cullmann d'avoir soutenu vigoureusement — après avoir rappelé les fluctuations de la critique non catholique à ce sujet — l'authenticité de ces trois versets, en montrant qu'il n'y a pas de circonstances ou de motifs qui aient pu pousser l'Eglise primitive à forger cette parole dès avant le temps de Matthieu de telle façon que celui-ci l'insérât dans son Evangile. Cependant il est juste de noter que, si dans l'entre-deux guerres la question semblait définitivement réglée en faveur de l'authenticité du logion qu'admettaient alors

25. M. Goguel, *R.H.P.R.*, p. 207.
26. Id., *ibid.*, p. 205.
27. Y. Congar, *La Vie Intellectuelle*, pp. 25-26. On notera cependant l'opinion beaucoup plus favorable exprimée par Jérôme Carcopino dans *Études d'histoire religieuse*, Albin Michel, Paris, 1953.

la très grande majorité des exégètes protestants, un revirement s'est produit à partir de 1941, sous l'initiative de Bultmann. A l'heure actuelle, partisans et adversaires de l'authenticité se divisent en deux camps sensiblement égaux[28].

M. Cullmann n'est pas très suivi par ses recenseurs quant au transfert du logion. Après une minutieuse étude, il conclut, en effet, que ces versets ne sont pas à leur place en Mt., XVI et il propose de les situer à la Cène. Beaucoup de critiques se montrent hostiles à ce changement. Du côté catholique, un long article a été entièrement consacré à prouver, par divers arguments, que le logion est bien en place[29]. « Vraiment si des paroles ont été mises à leur vraie place, ne craint pas d'affirmer de son côté le P. Boyer, c'est bien celles qui répondent à la confession de Pierre[30]. » Et, plus explicite, le P. Congar : « Plusieurs des raisons de M. Cullmann nous paraissent peu convaincantes; il nous semble, d'autre part, que la Cène prend un sens profond et beau là où la situe Mt., XVI, dans le déroulement de la vie publique de Jésus, entre le ministère de Galilée et la montée à Jérusalem, à un moment où, ayant déjà fait l'expérience de son rejet par les Juifs, Jésus manifeste son dessein d'assurer son œuvre, d'une part, par sa mort, d'autre part, par ses apôtres et son Eglise[31]. » Nous ne sommes pas sûr que ces constatations, fort exactes, prouvent autre chose que la suprême habileté littéraire de Matthieu. Les recenseurs qui adoptent, en effet, un point de vue plus strictement exégétique, ont moins de peine à accepter le principe du transfert des versets. C'est le cas du P. Boismard, du P. Spicq, de Dom Botte et, en particulier, du P. Benoit aux yeux duquel l'argumentation de M. Cullmann « paraît fort suggestive et largement digne d'agrément. Surtout dans sa première partie : autant s'explique mal l' « omission » par Marc, puis par Luc, de la parole sur Pierre le Roc dans la scène de Césarée, autant s'explique bien que Matthieu, avec son talent bien connu des fines combinaisons littéraires, ait inséré là une parole qu'il prenait ailleurs[32] ». Il est moins aisé de tomber d'accord sur la place primitive de ce logion et le P. Benoit souligne, « plus que ne le fait Cullmann, le caractère hypothétique de son rattachement à la Cène[33] ». Il ajoute cependant que « le

28. Cf. à ce sujet, A. Oepke dans *Studia Theologica*, 1948-1950, pp. 110 ss. (cf. p. 111, note 1).

29. Max Overney, *art. cit.*, note 2 (*Le cadre historique des paroles de Jésus sur la primauté de Pierre*, S. Matthieu, XVI, 17-19).

30. Ch. Boyer, *art. cit.*, p. 96*.

31. Y. Congar, *La Vie Intellectuelle*, p. 20, note 3. Cf. dans le même sens la fin de la note 5 (p. 21) où le P. Congar relève un autre motif de maintenir les versets 17-19 dans la continuité du verset 16 : il s'agit de l'intérêt *théologique* d'une interprétation patristique *traditionnelle*.

32. P. Benoit, *art. cit.*, p. 571.

33. Id., *ibid.*, p. 571.

rapprochement de Mt., XVI, 17-19 avec Lc, XXII, 31 s., et Jn, XXI, 15 ss., est très éclairant[34] ».

Cette discussion n'est pas une querelle byzantine, car le rapprochement de Mt., XVI avec Lc, XXII — on vient de le dire — est fort suggestif. Ecoutons encore le P. Benoit : en Lc, XXII, 31 s. On voit « Jésus annoncer l'épreuve de foi que vont subir ses apôtres, car c'est bien d'eux (ὑμᾶς) qu'il s'agit dans cet entretien intime de la Cène (cf. au verset précédent la promesse des douze trônes!). Pierre lui-même sera « criblé » et aura à « revenir »; mais, de par la prière du Christ, sa foi ne subira pas une « éclipse » complète et il devra « affermir ses frères », qui sont certainement les apôtres. Jésus ne pouvait affirmer plus clairement que par cette parole le rôle de direction dans la foi qu'il réservait à Pierre dans le sein même du groupe apostolique[35] ». Le rapprochement avec Jn, XXI, 15 ss. est lui aussi éclairant à ce point de vue.

Par ailleurs des critiques ont assuré que le déplacement du logion permettait à M. Cullmann d'atténuer beaucoup la portée des paroles du Christ à Pierre[36]. L'auteur cependant s'en défend expressément : « L'interprétation du détail des versets en question, écrit-il, se ressentira de notre choix. Toutefois, disons-le expressément, *l'explication d'ensemble que nous allons donner n'est pas liée à notre hypothèse au sujet du cadre primitif de* Mt., XVI, 17 ss.[37] »

*
* *

Le dernier chapitre du livre de M. Cullmann aborde les problèmes les plus délicats. En tête de ce paragraphe, il nous paraît utile de placer une remarque de M. Cerfaux, à laquelle nous souscrivons entièrement : « On gagnerait, pense l'exégète de Louvain, à mieux séparer deux questions liées, mais non identiques : celle de la succession apostolique, et celle de la

34. Id., *ibid.*, p. 571. D'autres exégètes s'avancent moins que le P. Benoit. Pour M. P. Bonnard, par exemple, le transfert du logion représente une « thèse intéressante qui mérite un sérieux examen » (*Revue de Théologie et de Philosophie*, p. 33) : comme on regrette qu'il ne se livre pas lui-même à cet examen! De son côté, M. Goguel est hostile à l'idée du déplacement qui reste pour lui « une simple hypothèse et, ce qui est plus grave, une hypothèse à laquelle on peut opposer des arguments de poids ». Après avoir souligné, en effet, le « rapport évident » existant « entre l'épisode de Césarée de Philippe, auquel le *Tu es Petrus* sert de conclusion, et ce qui est raconté à la fin du chapitre 6 du quatrième évangile », il conclut que ce fait « s'oppose à l'idée du déplacement proposé pour le *Tu es Petrus* ». Il ne faut pas omettre de signaler cependant que cette prise de position de M. Goguel fait partie d'une argumentation tendant à prouver la non historicité du logion (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, pp. 198-200).

35. P. Benoit, *art. cit.*, p. 575.

36. En particulier, le P. Boyer, *art. cit.*, p. 96*.

37. *Saint Pierre*, p. 166. C'est M. Cullmann qui souligne.

primauté et de sa succession[38]. » Il est certain que les deux problèmes sont mêlés étroitement dans le dernier chapitre de *Saint Pierre*, car il est impossible de traiter de la question de Pierre et de la papauté sans aborder la question générale des apôtres et de leurs successeurs. Peut-être nous trompons-nous, mais il nous semble que M. Cullmann aurait eu avantage cependant à mieux distinguer ces deux problèmes. Telle ou telle de ses formules témoigne d'une étrange ambiguïté. Que penser, par exemple, de cette critique qu'il fait au dogme catholique : « Invoquer l'installation d'anciens et d'évêques par les apôtres pour revendiquer au profit d'un évêque déterminé la parole de Jésus à l'apôtre-roc, c'est assurément confondre fondement et succession[39]. » Il nous semble que ce reproche porte à faux et que le dogme catholique s'appuie sur autre chose et sur plus que sur la succession apostolique (épiscopale) pour affirmer la succession dans la primauté. Nous allons y revenir.

M. Cullmann n'est d'ailleurs pas le seul à ne pas distinguer suffisamment les deux questions. La majorité des recenseurs catholiques ont tendance, non pas à vrai dire à confondre les deux problèmes, mais à parler surtout du pontificat suprême. Souvent la succession apostolique proprement dite n'est pas traitée avec ampleur et le problème semble se confondre plus ou moins avec celui de l'Ecriture et de la Tradition. Voilà un point sur lequel le témoignage de nos frères orthodoxes aurait été de grande importance. Dans notre ecclésiologie catholique, la réalité de Rome, *le* Siège apostolique, a éclipsé quelque peu la réalité *des* sièges apostoliques. Certes, pour qui étudie l'histoire du christianisme primitif, ce n'est pas une des moindres surprises que de constater à quel point les Douze ont laissé peu de traces. *L'apôtre* pour nous maintenant, c'est précisément celui qui ne faisait pas partie du groupe des Douze, Paul le charismatique. Quoi qu'il en soit de ce problème historique, l'Orthodoxie, de par sa structure même, a gardé un sens plus vif de la place occupée par les apôtres autour du Roc; elle aurait pu en conséquence apporter une note qui manque dans ce dialogue œcuménique autour du livre de M. Cullmann.

Suivant le conseil de M. Cerfaux, nous examinerons successivement la question des apôtres et de la succession apostolique, puis celle de Pierre et de la succession dans la primauté; après quoi nous pourrons tirer quelques conclusions sur l'histoire du salut et ses différentes étapes.

« Il faut l'avouer, écrit un catholique, l'ouvrage de M. Cullmann pose au théologien catholique une question à laquelle il est difficile de répondre de façon cohérente[40]. » Et, un peu plus

38. L. Cerfaux, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, p. 811.
39. *Saint Pierre*, p. 198.
40. J. Frisque, *art. cit.*, p. 269.

loin : « La requête fondamentale de M. Cullmann est celle-ci : « Ne confondez pas la fonction apostolique avec la fonction épiscopale[41]. » D'ailleurs l'auteur de *Saint Pierre* avait noté lui-même : « La théologie catholique a beau souligner très fortement le caractère unique de la charge apostolique, elle n'en déprécie pas moins cette dernière sur un point décisif, l'application de Mt., XVI, 17 ss., aux circonstances actuelles[42]. » Et encore : « L'application à des évêques ultérieurs d'une parole d'institution adressée à un apôtre est donc tout simplement inconciliable avec la façon dont le Nouveau Testament comprend l'apostolat. Sans doute évêques et anciens prennent-ils plus tard la place des apôtres, ce qui rend légitime leur désignation comme « successeurs », bien que cette expression prête à des malentendus. Mais, ne l'oublions pas, ils se situent sur un plan tout à fait différent et ne peuvent en aucun cas être considérés comme des successeurs au sens de « continuateurs de la fonction apostolique ». Ils sont successeurs au sens chronologique, et non par nature, leur fonction *fait suite à celle des apôtres, mais diffère radicalement de celle-ci*[43]. »

L'opposition de M. Cullmann à la doctrine catholique ne viendrait-elle pas des éléments qu'il fait entrer dans la définition de l'apostolat ? Pour l'auteur de *Saint Pierre*, l'apostolat se caractérise, en effet, par deux traits : c'est un témoignage rendu à la résurrection du Christ et c'est un mandat strictement personnel. « Ceci est lié, précise le P. Daniélou, à la théorie qui fait de l'apôtre chrétien une réplique de l' « envoyé » juif. Or, il a été montré — et par des auteurs non catholiques — que cette théorie était irrecevable[44]. »

En réalité, « pour le catholicisme, la différence entre les apôtres et leurs successeurs porte sur le fait qu'avec les apôtres le temps de la révélation est clos et que leurs successeurs n'ont plus qu'à conserver la révélation intacte et à l'expliquer. Dans cette fonction de transmission, les successeurs des apôtres possèdent l'autorité même des apôtres, dont ils sont les héritiers, gardant et transmettant la révélation qui leur a été confiée[45] ». C'est d'ailleurs en ce sens, et en référence à I Tim., VI, 20, que l'on peut interpréter correctement le terme de « gardiens » appliqué aux évêques.

Bref, comme l'a dit avec clarté Mgr Journet, il faut distinguer dans la mission des apôtres d'abord un charisme extraordinaire, incommunicable, celui qui tient à la fondation de l'E-

41. Id., *ibid.*, p. 269.
42. *Saint Pierre*, p. 198.
43. *Ibid.*, p. 197.
44. J. Daniélou, *Études*, p. 208. Le P. Daniélou renvoie ici au travail du Bishop de Truro, *The Hebrew Word Shaliach*, dans *Theology*, mai 1948, pp. 166-170.
45. J. Daniélou, *Études*, p. 216.

glise; et ensuite un charisme ordinaire, communicable, qui tient à la conservation de l'Eglise. « Il y a une distinction infranchissable entre la mission de fonder l'Eglise et la mission de conserver infailliblement l'Eglise déjà fondée; mais la seconde mission est dans le prolongement de la première[46]. »

*
* *

Qu'en est-il de la succession de Pierre et de l'institution de la papauté? Pour M. Cullmann, semble-t-il, « la direction de l'Eglise ne fait pas partie de la charge confiée par le Christ à Pierre. Celle-ci consiste uniquement dans l'apostolat, (qu'il) identifie avec le témoignage infaillible apporté à la résurrection du Christ. Le reste, direction de l'Eglise, mission, représente des fonctions, indispensables d'ailleurs dans l'Eglise, que Pierre s'est trouvé assumer, quand cela était nécessaire, qu'il a pu ensuite abandonner à d'autres. On voit les conséquences que ceci impliquera pour la succession apostolique. Pierre aura bien des successeurs, mais seulement dans ses fonctions de chef d'Eglise ou de missionnaire, qui ne font pas partie de son apostolat divinement institué[47] ».

Le primat du pape suppose trois données : la première est que Pierre ait exercé une prééminence au sein du collège apostolique; la seconde, que cette prééminence ait été transmise à des successeurs; enfin, que cette succession soit liée au siège de Rome. Reprenons ces trois points[48].

Si M. Cullmann « accepte la primauté de Pierre, écrit le P. Hamer, il conteste le bien fondé de la thèse de la primauté romaine. Pourquoi ? Les arguments [...] sont divers : exégétiques, historiques, dogmatiques. Je pense toutefois que les deux principaux sont les suivants : le caractère intransmissible de la fonction apostolique des Douze et le caractère absolument unique et privilégié du temps de l'Incarnation[49] ». Ces raisons valent pour l'ensemble du problème de la succession apostolique et de la théologie de l'épiscopat; mais elles ne rendent pas complètement justice au cas spécial de Pierre et de la transmission de son primat. Pour dire toute notre pensée, nous ne sommes pas aussi sûr que le P. Hamer que M. Cullmann « accepte la primauté de Pierre ». Certes, il a bien vu et souligné son rôle de porte-parole et de représentant des disciples. Nous serions tenté de croire cependant que sur le point précis des prérogatives de Pierre l'exégèse cullmannienne des versets fameux de Mt., XVI, est minimisante. Elle élimine, en effet, le plus possible

46. CH. JOURNET, *ouvrage cité*, pp. 66-67.
47. J. DANIÉLOU, *Études*, pp. 210-211.
48. CF. J. DANIÉLOU, *Études*, pp. 211-212.
49. J. HAMER, *art. cit.*, p. 94.

toute différence entre Pierre et les autres apôtres. « Pierre est le Roc sur lequel sera fondée l'Eglise? Mais les autres apôtres le seront aussi : cf. Eph., II, 20; Rom., XV, 20; I Cor., III, 10; Gal., II, 9; Apoc., XXI, 14. Il reçoit les clés du Royaume? Mais ces clés, comparées à celles des Pharisiens qui courent le monde pour faire des prosélytes (Mt., XXIII, 13-15), n'évoquent guère autre chose que la mission apostolique. Il aura le pouvoir de lier et délier? Mais ce pouvoir qui peut signifier « défendre » et « permettre » signifie plutôt ici « condamner » et « absoudre », c'est-à-dire ce pouvoir de pardonner les péchés qui sera conféré aux autres apôtres aussi bien qu'à Pierre (Mt., XVIII, 18; Jn, XX, 23). Certes, Cullmann ne voudrait pas nier « la prééminence qui est très certainement accordée ici à Pierre », mais elle se réduit pour lui à celle d'un « représentant » des autres apôtres : « Quand il prend la parole, c'est toujours au nom des autres autant qu'au sien propre; quand on veut parler à tous les disciples, c'est à lui qu'on s'adresse (p. 185). » Cette exégèse est un peu courte et refuse de voir une réelle primauté de Pierre sur les autres apôtres qui [...] s'impose tant par la force des textes qu'en vertu des intentions claires de Jésus[50]. »

Quelle genre de prééminence Pierre exerçait-il au milieu des apôtres? Voilà bien la question. Si l'on en fait seulement un représentant que rien ne distingue des autres de façon essentielle, si on lui accorde seulement d'avoir vu, le premier chronologiquement, le Ressuscité, si on ne lui reconnaît aucune mission spéciale vis-à-vis des autres apôtres et, pour tout dire, un rôle de direction au sein même du collège apostolique, il devient impossible de justifier la position catholique. En d'autres termes, il faut voir en Pierre le prince des apôtres. Un pouvoir et une mission personnels lui ont été conférés par le Christ. Ce pouvoir, nous hésiterons à le nommer, comme on l'a proposé, « transapostolique », ce qui risquerait de laisser entendre que Pierre possédait un pouvoir de nature différente que celui des autres apôtres. Ne possédait-il pas plutôt la plénitude du pouvoir apostolique, c'est-à-dire, si l'on veut, « le primat juridictionnel sur l'Eglise entière[51] » ?

De la plénitude de son pouvoir apostolique, Pierre a transmis à ses successeurs tout ce qui pouvait passer le seuil de l'âge apostolique (c'est-à-dire exception faite des fonctions de révélation, de témoignage premier et de fondation). Telle est la position catholique. Est-elle fondée dans l'Ecriture?

« L'exégèse purement littérale ne fournit pas de solution au problème. A prendre la déclaration de Jésus telle quelle, elle s'adresse à Pierre et à personne d'autre » : c'est un catho-

50. P. Benoit, *art. cit.*, pp. 572-573.
51. Les deux expressions de « transapostolique » et de « primat juridictionnel sur l'Église entière » sont utilisées par Mgr Journet, *ouvrage cité*.

lique qui s'exprime ainsi[52]. Mais M. Cullmann a-t-il suffisamment tenu compte du genre littéraire prophétique des textes analysés et en particulier du chapitre XVI de Matthieu ? Telle est la question que pose M. Cambier; après quoi il ajoute : « Nous reconnaissons que la présentation catholique encourt parfois le même reproche; elle n'a pas toujours évité de faire de ce passage un texte juridique d'où on déduirait presque nécessairement, et du seul point de vue philologique, la loi de la succession et le principe du primat des successeurs de Pierre; on saute aux conclusions dogmatiques, auxquelles on tient avant tout, au lieu de montrer d'abord que celles-ci peuvent très bien se fonder dans le texte sacré. En faisant ressortir le genre littéraire prophétique de la péricope, la possibilité de l'interprétation catholique serait exégétiquement fort bien fondée; et l'exclusion que C. porte sur l'exégèse catholique nous paraît plutôt arbitraire[53]. » Il ne faut pas oublier, précise le P. Congar, que « l'économie du salut se présente dans l'Ecriture comme une économie de promesses et d'accomplissement[54] ». « Un raisonnement est nécessaire pour englober des successeurs dans l'institution et la promesse du Seigneur. Le problème sera dès lors de justifier cette extension du texte[55]. » C'est ce que font les théologiens catholiques en montrant que cette extension non seulement ne fait pas violence aux textes, mais qu'elle découle même de certains d'entre eux. Jn, XXI, 15-17, par exemple, évoque « l'idée d'un *vicariat* du Christ dans sa fonction de pasteur suprême[56] ». Et le rapprochement de Mt., XVI, 18-19, avec Mt., XXVIII, 18-20, conduit à une conclusion analogue.

*
* *

Reste la dernière question : celle du lien de la primauté avec le siège de Rome. C'est la question de fait dont M. Cerfaux écrit que l'histoire la laisse « au moins ouverte[57] ». Et le P. Benoit n'aura pas scrupule à affirmer que les catholiques croient à cette transmission *par tradition*. « On nous objecte, dit-il, qu'aucun texte de l'époque apostolique ne rapporte cette transmission par Pierre de ses pouvoirs spéciaux à l'évêque de Rome. L'objection vaut pour qui ne croit qu'aux textes et refuse tout crédit à la Tradition vivante de l'Eglise [...]. Il se peut que cette Tradition ne s'affirme dans les textes et les monuments de l'histoire qu'à une époque post-apostolique; il se peut que la preuve du primat romain par recours à Mt., XVI, 17-19, n'appa-

52. B. Botte, *art. cit.*, p. 143.
53. J. Cambier, *art. cit.*, p. 650.
54. Y. Congar, *La Vie Intellectuelle*, p. 38.
55. Id., *ibid.*, p. 31.
56. Id., *ibid.*, p. 32.
57. L. Cerfaux, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, p. 811.

raisse dans les textes qu'au IIIe siècle. C'est le cas de toute vérité de foi, même de celles qu'énonce l'Ecriture, de ne pouvoir s'imposer à l'esprit par une évidence historique ou rationnelle [...]. Je le concède, le magistère universel du pape fondé sur la succession personnelle de Pierre est en définitive un objet de foi pour le catholique[58]. »

Il ne s'agit pas là cependant d'un « pré-dogme » jouant en théologie le rôle d'un axiome[59]. La foi, à défaut d'une évidence historique impossible exige une vraisemblance qui la rend raisonnable. Cette vraisemblance prend appui sur différents éléments parmi lesquels le P. Benoit cite : les paroles de Jésus plaçant Pierre à la tête du collège apostolique, le rôle effectif joué par Pierre dans les débuts de l'Eglise, le fait historique de la venue et de la mort de Pierre à Rome, le fait également historique — même si notre documentation est lacuneuse — que depuis lors le chef de l'Eglise de Rome s'est donné et a été reconnu comme le successeur personnel de Pierre[60]. Toutefois ceci ne permet pas de dire purement et simplement que « l'Eglise catholique justifie par l'évolution historique du siège romain le principe de la succession apostolique incarnée dans la personne du Pape[61] ».

On retrouve là, sous un biais, le problème des rapports entre la foi et le fait historique que M. Goguel considère comme « le problème fondamental du christianisme » et qu'il présente ainsi : « Le développement du christianisme a été dirigé par une action divine et ne s'est pas fait au hasard des circonstances et sous l'influence des milieux divers dans lesquels il s'est réalisé à la fois sous la forme d'une société de caractère spécifique, l'Eglise, et sous la forme d'une doctrine. Nier cette transcendance du développement du christianisme. ce serait nier la foi chrétienne elle-même. Cependant, si le principe et les fins de l'Eglise se situent dans un au-delà du monde présent, c'est dans ce monde que l'Eglise vit, sous la forme d'une société humaine et elle est soumise aux mêmes conditions d'existence que toutes les autres sociétés[62]. »

Peut-être est-il nécessaire de préciser encore un point : il ne faut pas se méprendre sur le lien qui unit le siège de Rome et la primauté pontificale. Dans une note intéressante qui fait écho à une page de M. Cullmann, le P. Congar écrit : « L'hypothèse selon laquelle Pierre aurait pu désigner l'évêque de Rome comme son successeur, sans avoir été lui-même le chef de l'Eglise de Rome ni même être venu dans cette ville, nous parait

58. P. Benoit, *art. cit.*, pp. 578-579.
59. Cf. M. Bouttier, *art. cit.*, p. 509.
60. P. Benoit, *art. cit.*, p. 579.
61. M. Bouttier, *art. cit.*, p. 509.
62. M. Goguel, *Verbum Caro*, pp. 181-182.

assez acrobatique, bien qu'abstraitement non absurde[63]. » Ne pourrait-on distinguer les deux hypothèses mises ici sur le même plan ? Assez « acrobatique » nous semble en effet l'idée que Pierre aurait pu désigner comme son successeur le chef de l'Eglise de Rome, sans y être venu lui-même; d'autant plus que nous considérons sa venue et son martyre à Rome comme des faits historiquement prouvés. Mais la communauté chrétienne de Rome n'a pas été fondée nécessairement par Pierre, qui n'en a pas non plus nécessairement été le chef. « Pierre a pu trouver à Rome un évêque déjà établi, et il lui aura légué son pouvoir suprême, parce qu'il allait mourir et aussi parce que Rome était la capitale de l'Empire[64]. » Si cette hypothèse du P. Benoit est exacte, elle aide à mieux voir que « ce n'est pas uniquement en tant qu'évêque de l'église locale romaine que nous reconnaissons au pape le droit de régir l'Eglise universelle, c'est en tant que successeur personnel de Pierre[65]. » « Ainsi tombe le grief sans cesse répété par Cullmann qu'une église particulière ne peut prétendre régir les autres églises, ses égales[66] » et que si, à la rigueur, une église pouvait prétendre à ce droit, ce ne pourrait être que l'église-mère de Jérusalem.

*
* *

L'ensemble du débat que nous venons de résumer est sous-tendu par les positions fondamentales de M. Cullmann sur l'histoire du salut, telles qu'il les a magistralement exposées naguère dans *Christ et le Temps*[67]. Et il débouche sur la question des

63. Y. Congar, *La Vie Intellectuelle*, p. 27, note 9.
64. P. Benoit, *art. cit.*, p. 578, note 1.
65. Id., *ibid.*, p. 578.
66. Id., *ibid.*, p. 578. Il faudrait étudier ici la liaison de l'épiscopat universel à l'épiscopat romain. On sait que les théologiens catholiques ne sont pas tous d'accord à ce sujet : les uns soutiennent que le lien est indissoluble en droit; d'autres qu'il n'est pas indissoluble; d'autres enfin qu'il est indissoluble non seulement en droit, mais en fait. Tous sont d'accord sur *le fait* de la conjonction, depuis Pierre, du pastorat de l'Église universelle et du pastorat de l'Église particulière de Rome; mais ils divergent sur l'explication et l'interprétation théologiques de ce fait. Cf. à ce sujet Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, t. I, pp. 522-530.

67. Des lecteurs ont cru déceler un certain glissement dans la pensée de M. Cullmann entre *Christ et le temps*, d'une part, *Saint Pierre* et *La Tradition*, de l'autre. La période apostolique aurait été incluse dans le temps central du salut, celui de l'incarnation. Le temps de l'Église commencerait avec la mort du dernier apôtre au lieu de commencer à Pâques (cf. P. Bonnard, *Revue de Théol. et de Phil.*, p. 31; M. Bouttier, *art. cit.*, p. 513; et surtout N. Afanassieff, *art. cit.*, p. 15 (texte russe), pour qui « ce mouvement de peu d'importance en lui-même est très appréciable, car c'est lui qui apporte la clé de la compréhension des principales pensées du livre de M. C. *Saint Pierre*. En particulier cet allongement du temps de l'Incarnation rend plus définie sa notion de l' « édification de l'Église ». — Nous ne sommes pas sûr que la position de M. Cullmann se soit substantiellement modifiée. Certes, dans *Christ et le temps*, l'auteur affirme à maintes reprises que l'époque présente, c'est-à-dire

rapports entre l'Ecriture et la Tradition. Il ne nous appartient pas d'entrer dans ces domaines. Nous nous contenterons de présenter quelques remarques de portée œcuménique.

Tout d'abord il ne faut pas se leurrer : il n'existe pas de lecture de l'Ecriture « à l'état pur ». « Chacun lit les textes dans une perspective qui en conditionne déjà l'exégèse », écrit très justement M. Cambier[68]. Et le P. Hamer lui fait écho : « Dans l'abord de l'Ecriture, une vue théologique [...] joue sur son plan le rôle que l'hypothèse joue dans le secteur des sciences. Cette vue théologique est nécessairement *une vue d'Eglise*. Celui qui aborde les textes sacrés pour en dégager une synthèse les aborde nécessairement en catholique, en luthérien, en calviniste ou en anglican. Qui s'imagine pouvoir faire totalement abstraction d'un point de vue d'Eglise se fait illusion. Consciemment ou inconsciemment c'est alors en philosophe qu'il aborde un donné sacré. Il demeure à l'extérieur. La philosophie n'est pas la clé pour cette serrure[69]. » Cette prévision ou pré-lecture de l'Ecriture peut prendre racine aux sources d'une authentique tradition; mais elle peut aussi charrier avec elle — il convient de ne jamais l'oublier — beaucoup de facteurs non théologiques que nous avons tant de peine à discerner en nos propres réactions et points de vue et qui alourdissent terriblement le dialogue œcuménique.

Nous voudrions aussi attirer l'attention sur ce que l'on peut considérer comme le nœud du problème Ecriture-Tradition : l'établissement du Canon. Les catholiques soulignent qu'il a été établi *par l'Eglise* pour conserver ce trésor inestimable *de la Tradition* que sont les Ecritures directement ou indirectement apostoliques; les protestants voient surtout dans sa constitution le geste de l'Eglise qui, sentant s'éloigner la période apostolique, a voulu recueillir une fois pour toutes la règle de vie apos-

le temps de l'Église par opposition au temps de l'Incarnation, commence à Pâques (cf. *Christ et le temps*, pp. 87, 102, 103, 104, 119, 120, etc.). Mais c'est parce qu'il pense avant tout à Jésus-Christ et que les perspectives ecclésiologiques sont plus lointaines. Toutefois on voit aussi s'affirmer la position de *Saint Pierre* et *La Tradition; cf.*, en particulier, pp. 121-122 : « Ainsi l'*Écriture même* a dû nécessairement être regardée comme *faisant partie encore de l'élément central*. C'est du temps des apôtres que ces livres ont été écrits; ce fait a dû nécessairement être inséré, plus tard, dans la partie centrale de l'histoire du salut. En conséquence, à partir de la seconde moitié du IIe siècle, l'époque apostolique tout entière a été considérée comme celle de l'acte temporellement unique de la *fondation* de l'Église, et cette fondation, qui, *en vérité, appartient déjà à l'époque actuelle, postérieure à Pâques*, a été néanmoins conçue comme un événement du centre lui-même. Les apôtres et les écrits du Nouveau Testament qui remontent à eux participèrent ainsi à l'ἐφάπαξ de l'événement central, bien que, d'autre part, ils appartinssent déjà à l'ἐφάπαξ du temps de l'Église — mais là, dans une situation exceptionnelle, en tant que fondement de ce temps. »

68. J. Cambier, *art. cit.*, p. 647.

69. J. Hamer, *art. cit.*, p. 95.

tolique et s'y soumettre inconditionnellement pour la suite des âges. Ces deux points de vue sont-ils vraiment exclusifs ? Autrement dit, est-il exact d'affirmer avec le pasteur Bouttier que, s'il est vrai que toute église chrétienne est une église apostolique, « les uns vont chercher la présence et le témoignage des apôtres en la personne de leurs *successeurs*, les autres en l'autorité de leurs paroles rassemblées dans le *canon*[70] » ? S'il y a « en fait deux attitudes en face de l'histoire, deux interprétations opposées du temps de l'Eglise[71] », ne peut-on penser cependant que *successeurs* et *canon* ne s'excluent pas l'un l'autre mais sont, au contraire, destinés à se conforter mutuellement pour conserver à l'Eglise de tous les siècles son assise apostolique ?

On a par ailleurs fait remarquer, du côté protestant comme du côté catholique[72], que M. Cullmann semble créer entre l'époque apostolique et la nôtre un fossé tel que la première génération chrétienne ayant emmené avec elle dans la tombe tous les « pouvoirs » à elle conférés par le Seigneur, l'Eglise d'aujourd'hui aurait à vivre non de la perpétuité des dons placés en elle à l'origine, mais seulement du souvenir de ces origines. Le problème se pose très concrètement, par exemple en ce qui concerne le gouvernement. « L'Eglise ultérieure, écrit M. Cullmann, continue à avoir besoin de chefs, si bien qu'à certains égards Pierre est le prototype et le modèle de tous les chefs d'Eglise à venir[73]. » Comme le remarque justement M. Bonnard, « on aurait voulu que l'auteur nous dît, ne fût-ce qu'en quelques mots, comment il conçoit l'institution de tels chefs ecclésiastiques qui, d'une part, n'usurpent pas l'autorité qui n'appartient qu'à la Bible et, d'autre part, exercent vraiment dans l'Eglise un ministère de direction dont elle ne peut se passer[74] ». Ailleurs le même critique développe un peu plus longuement sa question : « Nous ne voyons pas, écrit-il, que l'auteur ait répondu aux trois questions actuelles que posent ses conclusions historiques : 1) Si l'Eglise doit avoir des « chefs » le Nouveau Testament n'indique-t-il pas qu'elle doit avoir *un* chef qui la « représente » (au sens défini par Cullmann)[75] ? 2) Si

70. M. Bouttier, *art. cit.*, pp. 506-507.
71. Id., *ibid.*, pp. 506-507.
72. Du côté catholique, cf. spécialement Ch. Journet; et du côté protestant, cf. Fr.-J. Leenhardt.
73. *Saint Pierre*, p. 201.
74. P. Bonnard, *La Tribune de Genève*.
75. On a fait remarquer (P. Benoit, *art. cit.*, pp. 576-577) que certaines expressions de M. Cullmann semblent concéder l'opportunité d'une unité de gouvernement, cf., en particulier, pp. 213-214 : « Pour décider à chaque époque *quel personnage doit être à la tête de l'Église universelle*, on ne saurait partir d'un siège épiscopal fixé une fois pour toutes. [...] On peut vouloir déduire en outre de Mt., xvi, 17 ss., que, *même après Pierre, l'Église aura besoin d'une direction suprême, chargée d'administrer les clés et le pouvoir de lier et de délier.* » (C'est nous qui soulignons.) Ailleurs M. Cullmann affirme que cette

l'histoire montre que ce chef ne saurait être, de droit, l'évêque de Rome, comment en imaginer la désignation? M. Cullmann nomme ici les centres traditionnels et confessionnels de la chrétienté : Antioche, Ephèse, Corinthe, Alexandrie, Constantinople, Wittemberg, Cantorbéry, Genève, Stockholm et Amsterdam. Veut-il indiquer par là que la direction de l'Eglise universelle devrait être confiée à tour de rôle à l'un ou l'autre de ces sièges ecclésiastiques ? 3) Et surtout comment imaginer une autorité *personnelle* de l'Eglise qui soit tout à la fois une vraie autorité, liant et déliant au sens du Nouveau Testament, mais une autorité qui n'usurpe rien de l'autorité apostolique que possède, seul, le Nouveau Testament[76] ? »

En prenant les choses sous un autre biais, la question devient : comment l'Eglise peut-elle, aujourd'hui encore, être fondée sur la personne historique de l'apôtre Pierre ? La réponse de M. Cullmann sur ce point ne peut apparaître que très décevante à un catholique : « Cette donnée unique, qui signifie la survie des apôtres dans le temps de l'Eglise, ce sont les écrits apostoliques[77]. » Mais, en réalité, que nous reste-t-il de saint Pierre ? Notre auteur précise pourtant : « Ce n'est pas un préjugé confessionnel qui nous pousse à affirmer cela; c'est exclusivement la façon dont le christianisme primitif comprenait l'apostolat[78]. » « Non, répond le P. Benoit, les premiers chrétiens n'ont pas tenu leurs apôtres uniquement pour des écrivains! Les écrits de certains d'entre eux ne sont qu'une des expressions, et qui peut être incomplète, de la Tradition vivante qu'ils ont léguée à l'Eglise et qui s'y perpétue à travers les siècles[79]. » Et, de son côté, M. Cerfaux : « La tradition orale a vécu longtemps avant la mise par écrit; or, la tradition orale suppose des *tradentes* autorisés; les *tradentes* autorisés sont à chercher parmi les autorités constituées, c'est-à-dire qui peuvent se réclamer d'une institution apostolique[80]. »

Ces arguments sont de très grand poids. Faut-il ajouter cette autre remarque : « Les écrits de Pierre ne seraient le *fondement* de l'Eglise que s'ils étaient lus *infailliblement*. Mais la question se pose alors de savoir s'il y a un lieu où nous pouvons trouver cette lecture infaillible. Or, c'est précisément ce que nous entendons par Tradition[81]. » Et, un peu plus loin, le P. Da-

unité de gouvernement n'est pas nécessaire; cf. p. 204 : « Aux origines, un seul « roc », entre les « colonnes », s'est trouvé à la tête de l'Église. Faut-il en déduire que dans toutes les générations qui suivent, l'Église universelle doive être dirigée par un seul ? Cela ne s'impose pas nécessairement. »

76. P. Bonnard, *Revue de Théologie et de Philosophie*, p. 34.
77. *Saint Pierre*, p. 199.
78. *Ibid.*, p. 199.
79. P. Benoit, *art. cit.*, p. 574.
80. L. Cerfaux, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, p. 813.
81. J. Daniélou, *Études*, p. 217.

niélou, que nous venons de citer, précise encore sa pensée : Dans l'Ancien Testament, « c'est le peuple de Dieu qui est premièrement dépositaire infaillible de la révélation. Or, à partir de la mort du dernier apôtre, cette économie serait changée. La situation de l'Eglise serait ainsi inférieure, non seulement aux temps apostoliques, mais à ceux de l'ancienne Alliance. Les conséquences de la venue du Christ dans le monde serait que le peuple de Dieu cesserait d'avoir l'infaillibilité que possédait l'ancien Israël[82] ». Il n'est pas sûr que, de son point de vue protestant, M. Cullmann n'ait pas une réponse assez facile à cette argumentation : le peuple de Dieu de la nouvelle Alliance, dirait-il sans doute, a toujours l'infaillibilité, précisément dans sa lecture de la Bible confortée par le témoignage intérieur du Saint-Esprit. On retrouve ici le problème déjà signalé : quelle signification ecclésiologique accorder à la constitution du Canon des Ecritures néo-testamentaires ?

On nous permettra une dernière remarque à propos des problèmes dogmatiques traités par M. Cullmann. Dans la présentation de ces questions fort délicates, toutes les plumes catholiques n'ont pas le même tact ni le même doigté. Il est parfois difficile de trouver le mot rigoureusement exact. Le langage humain est souvent une suite de compromis ou d'approximations qui se corrigent et se contrebalancent les unes les autres. Il y a là la source — nous en sommes certain — de beaucoup de malentendus entre protestants et catholiques. Mais ce qui est sûr c'est que « ni la tradition des Pères, ni celle des théologiens qui comptent (à commencer par saint Thomas), ni celle des décisions du magistère (jusques et y compris la définition de l'Assomption par Pie XII) ne permettent sérieusement de faire passer la confusion entre « révélation » et « tradition » ou entre « histoire du Salut » et « histoire de l'Eglise » pour *la* doctrine catholique. Cette confusion, à dire vrai, est certainement à la base aussi bien de l'intégrisme à la Veuillot que du modernisme à la Tyrell; toute une apologétique dite du « développement » qui n'est qu'une caricature de la pensée newmanienne authentique la perpétue encore. Mais le magistère ordinaire ou extraordinaire de l'Eglise n'a jamais eu pour elle aucune sympathie[83]. »

*
* *

Avant de conclure, nous présenterons encore deux remarques qui ne touchent plus aux problèmes dogmatiques de fond engagés dans le livre de M. Cullmann, mais à des prises de

82. Id., *ibid.*, p. 218.
83. L. Bouyer, *art. cit.*, p. 120.

position pouvant avoir des répercussions dans le dialogue œcuménique[84].

Faisant le bilan positif de *Saint Pierre*, le P. Daniélou écrit : « La communauté de vues que leurs préoccupations missionnaires créaient entre Pierre et Paul et leur commune opposition à Jacques est un trait qui bouleversera bien des idées reçues dans le monde protestant où il était assez ordinaire, depuis les théories de l'Ecole de Tubingue, d'opposer « pétrinisme » et « paulinisme[85]. » Le pasteur Dumas fait une remarque analogue. Il recense sous une même rubrique *L'institution et l'événement* de J.-L. Leuba et le *Saint Pierre* d'Oscar Cullmann. Ce rapprochement l'amène peut-être à durcir un peu les choses et sans doute à montrer quelque injustice envers le premier de ces auteurs; il n'en reste pas moins que, fondamentalement, son point de vue nous paraît juste. Après avoir résumé l'œuvre de M. Leuba il écrit : « Transcrivez sous ces termes quelque peu abstraits les bons chevaux de bataille de la tradition et de l'inspiration, de la succession apostolique et de la liberté du Saint-Esprit, du catholicisme et du protestantisme et vous reconstituerez aisément, peut-être un peu schématiquement, le chœur des participants : « Enfin un livre réconciliateur! A chacun sa vocation complémentaire. A moi Pierre, à moi Paul, que la droite écoute la tangente et s'y infléchisse. Que cette dernière vise la droite et s'y maintienne! » Et un peu plus loin : « Cette théologie concordataire entre l'institution et l'événement, bien que riche en aperçus multiples et ingénieux sur les rapports de la liberté et de la fidélité, nous paraît mener à une impasse ceux qui venaient pour s'y retrouver. » La clé proposée par M. Cullmann semble à M. Dumas « scripturairement plus convaincante et spirituellement plus impressionnante[86]. »

84. Certains estiment que le livre de M. Cullmann a définitivement sapé les bases de l' « épiscopat historique » et qu'il ouvre ainsi la voie à un nouveau processus de réunion entre groupements chrétiens séparés. Une lettre envoyée à la direction de l'hebdomadaire américain *The Christian Century* exprime assez bien ce point de vue pour que nous la traduisions partiellement ici : « [...] Le professeur Cullmann a sapé les fondements de l'épiscopat historique, de telle sorte que les Églises qui ont été le principal obstacle au développement d'une vraie Koinonia, en particulier par leur refus d'inter-communion avec les Églises libres, auront maintenant de sérieuses raisons de douter des justifications qu'elles alléguaient à l'appui de leur intransigeance. [...] Après Cullmann, les chrétiens qui recherchent l'unité chrétienne trouveront de plus en plus inadmissible de demeurer à l'écart de la communion avec leurs frères pour des motifs de constitution ecclésiastique; et nous serons délivrés des contraintes qui ont pratiquement forcé des Églises libres à accepter l'épiscopat historique pour sauvegarder le bien de l'unité chrétienne, comme ce fut le cas dans l'Inde du Sud. Le professeur Cullmann a rendu un extraordinaire service aux Églises qui font partie du Conseil œcuménique en leur fournissant ce qui semble être d'une évidence inattaquable contre les fondements, un temps admis, de l'épiscopat historique. » (*The Christian Century*, 13 janvier 1954.)

85. J. Daniélou, *Études*, pp. 209-210.

86. A. Dumas, *Esprit*, p. 637.

De telles remarques permettront peut-être de dépasser ce « poncif des rencontres œcuméniques[87] », à savoir la classification qui place les protestants sous le signe de Paul, les catholiques sous celui de Pierre et les orthodoxes sous celui de Jean. Sans nier qu'il y ait des affinités spirituelles entre ces apôtres et les groupes que l'on met sous leur patronage, on se méfiera plus de ce schématisme séduisant et trompeur. En montrant sur un point précis l'accord profond de Pierre et Paul, M. Cullmann aura aidé pour sa part à faire transcender cette vue unilatérale. Il y a là un gain positif dans l'ordre œcuménique.

Une note incidente de *Saint Pierre* mérite enfin qu'on s'y arrête. « Ne devrait-on pas, écrit M. Cullmann, aujourd'hui où se font face l'Eglise catholique romaine et l'union des grandes Eglises indépendantes de Rome, chercher à unir ces deux fractions de la chrétienté autour d'une œuvre commune, tout en renonçant expressément à une réunion sur les plans canonique et dogmatique? Il faudrait pour cela abandonner le but, plus élevé, mais utopiste, d'une union véritable et voir seulement dans cette œuvre commune le signe que les deux grandes Eglises, malgré leur séparation, invoquent pourtant le nom du même Seigneur. » Et encore : « En proposant une œuvre commune, comme au temps du concile des apôtres, on ne sortirait peut-être pas du domaine de l'utopie, malgré le caractère limité de cette suggestion[88]. »

Cette note a été relevée et critiquée à juste titre par un certain nombre de recenseurs qui y ont décelé à la fois une vue fausse sur la crise des débuts de l'Eglise et une certaine démission devant la tâche œcuménique. C'est exagérer la profondeur de la coupure entre judéo-chrétiens et pagano-chrétiens que d'y voir « un schisme ecclésiastique définitif, quelque paisible qu'il ait été[89]. » Et c'est mutiler dangereusement le travail œcuménique que de renoncer explicitement à vouloir le conduire à son terme. Certes, pour emprunter les formules du P. Benoit « cette proposition (d'une œuvre commune) s'inspire d'un souci profondément chrétien et n'est point irréalisable : plusieurs fois déjà dans les années récentes, l'Eglise catholique romaine a fait front commun avec les Eglises séparées d'elle pour lutter contre certains dangers qui menacent la civilisation chrétienne. Mais une telle union des cœurs ne saurait dispenser de rechercher envers et contre tout l' « union véritable » dans la foi, qui n'est pas seulement « plus élevée », mais indispensable, primordiale, voulue avant tout par le Christ. Désirée par le Maître et favorisée par sa grâce, une telle union ne saurait être « utopique[90]. »

87. L'expression est de M. Bouttier, *art. cit.*, p. 500.
88. *Saint Pierre*, p. 38, note 3.
89. *Ibid.*, p. 38.
90. P. Benoit, *art cit.*, p. 578 en note.

*
* *

Faut-il conclure? Dans le livre de M. Cullmann on peut être sensible à la « redécouverte d'éléments traditionnels fort négligés par d'autres[91] »; ou à « une argumentation entièrement renouvelée[92] »; ou à une meilleure formulation de problèmes anciens; ou à l'effort réalisé pour replacer des versets débattus depuis des siècles dans un large contexte historico-scripturaire. On peut être complètement d'accord ou se voir obligé d'émettre des réserves plus ou moins importantes... De toutes façons la critique unanime a reconnu dans *Saint Pierre* un événement œcuménique. Cet ouvrage — comme d'ailleurs tout le travail de M. Cullmann — n'a pas fini de nourrir le dialogue entre frères séparés. Notre bilan ne pouvait être que partiel et provisoire.

RENÉ BEAUPÈRE, O. P.

91. J. HAMER, *art. cit.*, p. 93.
92. ID., *ibid.*, p. 93.

# Quelques réflexions sur la présente controverse

En guise de conclusion nous voudrions présenter quelques réflexions suggérées par les pages que l'on vient de lire. Ces réflexions nous permettront d'établir un premier bilan de l'état présent de la controverse sur les points qui ont été ici touchés.

Notons tout d'abord que lire l'Ecriture en chrétien, c'est-à-dire en croyant, ce n'est jamais la lire en pur exégète, c'est-à-dire en homme qui s'en remet aux seules ressources des méthodes scientifiques de critique et d'interprétation telles qu'elles peuvent être appliquées à l'étude de tout autre texte que nous aurait légué l'histoire. Le fidèle protestant ne fait pas exception à cette règle : il croit, en effet, à une lumière intérieure de l'Esprit-Saint qui le guide dans l'intelligence de la Parole de Dieu; il s'en remet aussi volontiers au sens auquel l'a accoutumé la tradition confessionnelle dans laquelle il a été élevé ou dont il a fait choix, bien qu'il ne reconnaisse pas à celle-ci une valeur normative. L'orthodoxe et le catholique attribuent en outre une telle valeur normative à la tradition de l'Eglise. De plus, le fidèle catholique voit dans le magistère suprême de cette Eglise l'interprète authentique de cette tradition.

Cela ne veut pas dire cependant que ni l'un ni l'autre ne puisse et ne doive employer, pour pénétrer le sens de l'Ecriture, toutes les ressources dont la science dispose pour l'établissement, la critique et l'intelligence des textes. Car le magistère lui-même n'agit pas à la manière d'une révélation nouvelle : il n'intervient jamais que pour se prononcer, du point de vue de la foi, sur la valeur des résultats auxquels aboutissent ces différents travaux. Il en va de même, d'ailleurs, en matière d'histoire de l'Eglise et de Tradition. Il reste donc qu'une étude purement scientifique du texte sacré est possible et nécessaire. C'est à une telle étude qu'est consacrée la plupart des pages qui précèdent. Si légitime que soit ce procédé, il implique, du point de vue de la foi, ses propres limites. On ne saurait s'éton-

ner qu'à lui seul il ne conduise pas en toute rigueur et plénitude aux affirmations de notre foi. D'ailleurs, en des matières rendues difficiles par le recul du temps, le petit nombre et la sobriété des textes, les méthodes exégétiques les plus rigoureuses ne mènent pas toujours à des résultats qui s'imposent sans discussion, et leur application elle-même est sujette à des défaillances qui en compromettent les conclusions. Une étude exégétique peut donc faire l'objet d'une double critique : du point de vue de la science et du point de vue de la foi. Mais il arrive que la lumière de la foi avertisse le savant du faux pas qu'il vient de faire sur son propre terrain et l'incite à réviser l'application de ses méthodes; tout comme l'aveugle qui se dirige à tâtons et à qui son oreille affinée révèle un obstacle que son bâton aura tôt fait d'identifier. Ainsi dans son travail critique, l'exégète averti par la lumière de la foi de remettre en question les conclusions de son propre travail ou de celui de ses collègues en la même discipline, est tout simplement amené à user désormais avec plus de rigueur de ses méthodes ou à réviser celles-ci dans la mesure où elles se montrent inadéquates.

*
* *

Cette remarque étant faite, nous voudrions rappeler quelques principes de méthode qui nous semblent s'imposer pour une intelligence objective des textes du Nouveau Testament concernant la primauté de Pierre. Certains de ces principes ont été largement mis en œuvre par Mgr Cassien. D'autres, ainsi que l'a fait remarquer le P. Benoit, méritaient de retenir davantage son attention.

1. Les apologistes catholiques ont tellement insisté sur le texte fondamental de Mt., XVI, que l'importance d'autres textes s'estompe aux yeux de beaucoup. Le large examen auquel s'est livré Mgr Cassien montre bien l'intérêt qu'il y a à ne pas négliger les multiples passages de l'Ecriture qui se réfèrent, directement ou indirectement, à cette primauté. Nous nous demandons seulement si la portée réelle de chacun de ces textes ne se serait pas révélée davantage à leur critique si ce dernier avait tenu compte de l'ensemble qu'ils forment. Les verges d'un faisceau résistent à la rupture aussi longtemps qu'elles sont liées ensemble; on les brise aisément dès que le lien est rompu. L'Ecriture est un faisceau qu'il faut se garder de délier. On ne pourrait le faire sans changer sa nature et donc sans compromettre sa juste intelligence.

2. Nous avons signalé, en introduisant les notes relatives à l'Ancien Testament, que même pris à part les principaux textes évangéliques relatifs à la primauté de Pierre se défendent assez

bien contre une exégèse minimisante si l'on veut bien se demander en quel sens les apôtres étaient susceptibles de les entendre. Nous avons dit alors que les mots principaux employés à cette occasion par Notre-Seigneur, ou plus exactement les figures qu'ils expriment : roc, clés, paître, troupeau, etc., devaient avoir dans l'esprit des apôtres la signification que leur donnait par rapport au Peuple de Dieu leur usage traditionnel dans les Livres Saints dont nous voyons, par tant de pages des évangiles et des épîtres, que les disciples du Seigneur étaient nourris. Il paraît impensable que le Maître ait pu les employer en leur donnant un sens ou une portée différente sans se préoccuper du risque de méprise qui s'ensuivrait pour ses auditeurs dont nous savons, par l'évangile, qu'il lisait les pensées.

3. Il ne paraît pas possible que notre foi ne nous mette pas en état d'alerte à l'égard d'une façon de voir qui, si elle devait être considérée comme juste, entraînerait de bien graves conséquences. La thèse de Mgr Cassien, en effet, riche par ailleurs en aperçus intéressants, peut se résumer pour l'essentiel de la façon suivante. S'il y a bien dans l'évangile de saint Matthieu une affirmation de primauté en faveur de Pierre (encore que primauté non juridictionnelle et sans aucune perspective de succession), l'Evangile de saint Luc, écrit après le précédent, s'il corrobore dans un certain sens le témoignage de ce dernier, semble réduire la signification de cette primauté à un rôle purement moral. L'auteur du quatrième évangile à son tour, écrivant bien après la mort de Pierre, se serait proposé comme l'un de ses buts principaux de réduire encore cette signification au point de ne laisser plus guère rien subsister de son contenu positif. Cet évangile ayant été écrit en dernier lieu, c'est en lui qu'il faudrait voir le dernier mot de la révélation. Il n'y aurait donc pas lieu de s'arrêter aux affirmations de primauté contenues dans les écrits précédents et très particulièrement dans l'évangile de saint Matthieu. — Cette manière de procéder soulève un problème de méthode auquel le P. Benoit n'a pu faire qu'une brève allusion. Il est bien certain qu'il faut tout d'abord interpréter l'Ecriture par l'Ecriture. Un passage ne saurait être isolé sans risque de mé-compréhension. Il faut interroger les autres passages qui projettent sur le même sujet une lumière complémentaire et il n'est certes pas déplacé de tenir compte d'une progression de la pensée révélée en se livrant à une étude qui suive l'ordre chronologique de composition des écrits. Mais il semble difficile de penser, sans mettre en cause du même coup le principe de l'inspiration et de l'inerrance bibliques, qu'un auteur sacré ultérieur — surtout il s'agit du Nouveau Testament — ait pu s'exprimer de telle manière qu'une affirmation solennelle de l'un de ses devanciers en écrits inspirés doive être tenue pour vidée de son sens obvie et même pour entièrement controuvée. Dans le cas présent il faudrait en dé-

duire aussi que la querelle entre les apôtres « à qui serait le premier », loin de s'éteindre avec la mort du Maître et sa résurrection, loin aussi de céder à l'effusion de l'esprit de charité au jour de la Pentecôte, se serait perpétuée au cours de la première génération de disciples (alors que les témoignages scripturaires vont plutôt dans le sens de l'unanimité du collège apostolique, les quelques différends mentionnés parmi les apôtres et leurs premiers compagnons portant sur d'autres sujets), et que saint Jean, pour avoir longuement survécu au martyre des autres apôtres, en particulier de saint Pierre, se serait assuré un triomphe facile sur ce terrain. — Il faudrait en déduire enfin que les évangélistes, non seulement se seraient préoccupés de répondre chacun aux problèmes et aux questions d'un milieu particulier (ce qui est généralement reconnu), mais qu'ils pourraient être difficilement lavés du reproche d'avoir, de façon voilée, fait aussi œuvre de partisans.

4. Il n'y a pas de terrain plus sujet à la controverse que celui de l'objectivité des études d'exégèse. Nous avons dit plus haut le rôle d'avertissement que doit jouer la foi à cet égard, et nous venons d'en donner un exemple. Mais c'est précisément ici que risquent de se heurter des points de vue différents, imposés par des convitions confessionnelles opposées facilement portées, aussi bien par les uns que par les autres, au compte de la foi. Parmi ces convictions, les unes sont fondées, les autres non. Mais qui en décidera ? Le magistère infaillible de l'Eglise, répondons-nous. Mais c'est précisément l'un des principaux fondements scripturaires du rôle du Pontife romain dans la garantie d'infaillibilité de ce magistère qui est ici en cause. Nous sommes au rouet et il faut en venir nécessairement à des justifications apologétiques d'une autre nature. Ce n'est pas ici le lieu de les apporter. La question est seulement de savoir dans quelle mesure l'exégète a pu, à son insu, se laisser guider dans son travail par le résultat qu'il en espère : ici la négation de la primauté de Pierre, là son affirmation. Besogne délicate et qui, sur son propre plan, ne peut se résoudre que par une critique rigoureuse des méthodes et de leur application : ne rien affirmer, mais aussi ne rien nier (et l'argument de silence est toujours si délicat à manier) qui dépasse la portée des textes. D'où l'importance que nous accordons aux questions de méthode.

5. S'il faut se garder d'une exégèse minimisante, on doit éviter non moins une exégèse majorante. Remarquons à ce propos qu'il ne s'impose aucunement, du point de vue de la foi en la primauté romaine qui est le nôtre, que l'on retrouve dans la personne de Pierre un exercice de primauté en tous points identique à celui que consacre pour le Pontife romain le Droit canonique actuel. La primauté de celui-ci peut très bien ne se

retrouver qu'en germe dans celle-là pourvu que ce germe soit réel. L'Eglise du Christ n'est pas un édifice statique. C'est un organisme vivant appelé à croître et à se développer. Les conditions du gouvernement de cet organisme alors qu'il ne groupait qu'un *pusillus grex* n'étaient pas les mêmes que celles d'aujourd'hui où il couvre presque l'universalité du monde. Ceci soit souligné en fonction de ce que nous avons dit des exigences de la foi en matière d'exégèse authentique : loin de rendre plus exacte l'application d'une méthode rigoureuse, le souci de retrouver explicitement dans Pierre, tel que nous le présentent les textes du Nouveau Testament, tous les traits de la Papauté d'aujourd'hui ne ferait qu'en fausser l'exégèse. Nous croyons aussi qu'inversement ce serait donner à notre justification théologique de la primauté romaine une base insuffisante — et donc en partie inexacte — que de négliger des traits qui ont marqué la figure néotestamentaire de Pierre et contribué à définir la nature de sa primauté : ces traits ne sauraient manquer de se retrouver de quelque manière dans l'idée que nous devons nous faire de la primauté romaine. Ainsi en va-t-il, croyons-nous, de ce qui est dit de l'importance du principe collégial dans la vie du collège apostolique et de l'Eglise naissante. A la différence de Mgr Cassien et plus généralement de nos frères orthodoxes, nous ne pensons pas toutefois qu'un tel principe soit incompatible de soi avec l'exercice d'un principe qu'on a appelé monarchique faute d'un meilleur mot; nous y reviendrons plus loin. De même encore pouvons nous retenir tout ce qui est dit de la précellence de la charité. Bien que celle-ci puisse être considérée comme fondant une primauté d'un autre ordre que celle de gouvernement, nous n'avons aucune raison de penser qu'elle ne puisse et ne doive être unie à celle-ci dans le même sujet. Lorsque saint Jean consignait par écrit ces paroles du Maître : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime », il n'ignorait pas que Pierre avait déjà donné, par son martyre, un tel témoignage auquel nous savons que lui, Jean, ne devait pas être appelé.

6. Sans vouloir anticiper davantage sur la question du passage de la primauté de Pierre à celle de l'évêque de Rome, il faut faire remarquer encore que le Nouveau Testament ne fait guère d'allusion directe, surtout dans les paroles du Seigneur, à ce que doit être la structure de l'Eglise après la mort des apôtres. La mention la plus explicite est sans doute ce passage du discours après la Cène où le Seigneur dit : « Ce n'est pas seulement pour eux que je prie, mais pour tous ceux qui croiront en moi sur leur parole » (Jo., XVII, 20); encore ces mots ne concernent-ils directement que l'objet d'une prière : l'unité de tous. Il n'est pas question de transmission quand Jésus donne aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés (Jo., XX, 22-23), ni dans le précepte qu'il leur fait de renouveler le geste eucha-

ristique de la dernière Cène. Et cependant l'Eglise d'Orient, tout comme l'Eglise catholique, ne s'est pas cru obligée d'en conclure que les pouvoirs ainsi conférés aux apôtres devaient s'éteindre avec eux. C'est même essentiellement cela qui les distingue l'une et l'autre des confessions issues de la Réforme. Le moins que l'on puisse dire c'est que le silence des textes sur la transmission des prérogatives de Pierre ne saurait être nécessairement interprété dans un sens purement négatif. Le P. Benoit a justement fait remarquer que dans son ensemble tout le Nouveau Testament oriente la pensée vers la réalité effective de telles transmissions.

7. Au surplus, il faut signaler que notre foi dans l'institution divine d'une primauté exercée par l'Eglise de Rome ne repose pas uniquement sur une interprétation de l'Ecriture concernant le rôle de Pierre dans le collège des apôtres et l'Eglise naissante. Si obscure que demeure — historiquement parlant — le passage que nous pouvons faire de Pierre à l'Eglise de Rome, il apparaît que cette revendication de primauté remonte aux plus lointaines origines percevables et qu'elle constitue elle aussi à nos yeux une donnée, normative, de la Tradition. Ce témoignage a sa valeur propre qui s'ajoute à celle du lien qui unit Pierre à ceux que nous considérons comme ses successeurs. Ce qui laisse ouverte, notons-le en passant, la question de savoir si historiquement la transmission des prérogatives de Pierre dans l'ordre de la primauté s'est faite, à sa mort, directement à la personne d'un successeur ou à une Eglise.

8. D'une manière générale, d'ailleurs, il importe que dans notre considération les Livres saints ne soient jamais isolés de l'Histoire sacrée. Si la Bible n'est pas un livre comme un autre, ce n'est pas seulement parce que les écrits qui le composent ont été inspirés par Dieu. C'est aussi parce que ces écrits ont été inspirés par Dieu précisément pour donner forme et vie à son Peuple. Dès lors, de même que ce Peuple ne peut s'expliquer sans eux, de même ils ne peuvent être expliqués sans lui. Cela veut dire que seule, l'Eglise, Peuple de la Nouvelle Alliance, peut se prononcer sur le sens authentique de l'Ecriture parce que ce sens exprime cela même que, dans le dessein de Dieu, elle était destinée à devenir en sa structure et en sa vie. Cela vaut, en particulier, de la primauté de Pierre envisagée dans sa relation à la primauté romaine.

9. Une remarque encore à propos de la distinction faite entre « témoignage » et « pastorat ». C'est semble-t-il, minimiser la portée des textes que de refuser le pastorat aux apôtres à l'exception de Pierre. Ce dernier, dit Mgr Cassien, ne pouvait être le premier des pasteurs, car il n'y avait pas d'autres pasteurs que lui. Sans doute sommes-nous heureux de retenir de

cette affirmation la place prééminente reconnue à Pierre dans l'Eglise naissante. Mais est-il bien sûr que Pierre se soit distingué de la sorte du reste des Douze ? Le ministère itinérant des apôtres, s'il diffère par certains traits de celui qu'ils confiaient à ceux qu'ils plaçaient à la tête des Eglises fondées par eux, était cependant lui aussi de nature éminemment pastorale, au sens que ce mot a pris dans la pratique de l'Eglise, même si le terme de pasteur ne leur est pas appliqué. Or, c'est la fonction qui est en question, non l'étiquette. En soi, le but intrinsèque d'un ministère pastoral c'est l'implantation, l'organisation, le gouvernement de l'Eglise. Il est difficile de comprendre, comme l'a fait remarquer le P. Benoit, comment la mort de Pierre pouvait être « la fin et le dernier but » de son ministère pastoral, bien qu'on puisse aisément reconnaître que de ce ministère la mort ait été la dernière consécration. Il y a bien, en effet, une liaison de structure entre le pastorat et le témoignage donné par le martyre, en ce sens que la manifestation suprême de la sollicitude pastorale est de « donner sa vie pour ses brebis » (Jn, x, 11). Mais c'est là une sanction donnée à une carrière pastorale quelle que soit sa nature et qui, par elle seule, ne permet pas de discerner celle-ci. Si, comme nous le croyons à partir des textes du Nouveau Testament, Pierre a eu à exercer dans l'Eglise naissante une responsabilité pastorale à l'égard même du collège des apôtres, ce n'est pas en vertu d'un genre de mort supérieur à celle de ceux-ci. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'il a été scellé par la mort que le pastorat de Pierre a pu prendre une valeur unique et revêtir une signification de primauté. Cette primauté était nécessairement antérieure à cette mort et indépendante d'elle.

Quant à l'opposition que marque Mgr Cassien entre un témoignage de la vie, qui serait le fait de saint Jean, et le témoignage de la mort, qui serait le fait de Pierre, on ne voit pas bien quelle peut être sa signification si la vie ne doit pas s'entendre d'une vie prolongée sur cette terre, mais d' « une vie spirituelle qui est opposée à la mort de saint Pierre ». Pourquoi une telle vie ne serait pas aussi le fait de Pierre? Il faut d'ailleurs remarquer que si, dans les écrits johanniques, la notion de témoignage joue, en effet, un rôle capital, c'est d'une manière générale du témoignage jusqu'à la mort du martyre qu'il s'agit. Citons seulement ce passage, qui concerne précisément tous les apôtres : « Lorsque viendra le Paraclet que je vais vous envoyer d'auprès de mon Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi. Et vous-mêmes serez mes témoins parce que vous avez été avec moi dès le commencement. Je vous ai dit ces choses pour que vous ne vous scandalisiez pas. Ils vous excluront de la synagogue; et même l'heure viendra où quiconque vous mettra à mort s'imaginera rendre un culte à Dieu. » (Jo., xv, 26-xvi, 2).

10. C'est par une parole d'optimisme que nous voudrions terminer. Mgr Cassien, nous l'avons dit, a souligné dans son exposé à quel point l'exégèse qu'il propose du Nouveau Testament fait ressortir l'importance du principe collégial dans l'Eglise. Dans son esprit toutefois cela doit s'entendre d'une exclusion du principe dit monarchique. Nous ne pensons pas, pour notre part, comme nous l'avons aussi fait remarquer, que ces deux principes s'excluent nécessairement. Ce n'est, du moins, ni le fait, ni la tendance de l'exégèse catholique de mettre en évidence un rôle monarchique de Pierre qui soit exclusif de la responsabilité, individuelle et collective, des autres apôtres. Maints côtés de la doctrine et de la pratique de notre Eglise soulignent que le sens du principe collégial est loin de s'y être complètement oblitéré. Nous n'en citerons pour témoin que le souci manifesté par le Saint-Siège de consulter non seulement le corps épiscopal en son entier, mais aussi le sentiment commun des fidèles, avant de procéder aux proclamations dogmatiques contemporaines. Mais n'anticipons pas. Qu'il nous suffise de remarquer ici qu'en dépit de divergences bien graves que ces pages n'ont pas dissimulées, tous les ponts ne sont pas rompus ni toutes les portes fermées entre les orthodoxes et nous sur le point même de la primauté.

ISTINA.

# OUVRAGES REÇUS

*Outre les travaux mentionnés dans nos articles et chroniques, nous avons reçu les ouvrages suivants. Les plus importants d'entre eux seront analysés de façon plus détaillée dans nos prochains fascicules. Les publications non catholiques sont marquées d'un astérisque.*

1054-1954, *L'Église et les Églises, Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Études et Travaux offerts à Dom Lambert Beauduin, t. II, coll. « Irénikon », éd. de Chevetogne, gr. in-8°, 252 pp.

* Berdiaev (Nicolas) : *Le sens de la création, Un essai de justification de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1955, in-12, 470 pp., coll. « Textes et Études philosophiques ».

Brunot (Amédée) : *Le génie littéraire de saint Paul*, coll. « Lectio Divina », éd. du Cerf, Paris, 1955, in-8°, 252 pp.

Canet (Louis) : *Œuvres de Laberthonnière, La notion chrétienne de l'autorité, Contribution au rétablissement de l'unanimité chrétienne*, Libr. Phil. J. Vrin, Paris, 1955, in-8°, 282 pp.

Chambre (Henri) : *Le Marxisme en Union soviétique, Idéologie et Institutions*, coll. « Esprit » « Frontière ouverte », éd. du Seuil, Paris, 1955, in-8°, 510 pp.

* Dix (Gregory) : *Le Ministère dans l'Église ancienne*, Bibl. Théologique, Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris, 1955, gr. in-8°, 140 pp.

Féret (H. M.) : *Connaissance biblique de Dieu*, éd. du Cerf, Paris, 1955, in-12, 220 pp.

* Kretschmer (Wolfgang) : *Psychologische Weisheit der Bibel, Urbilder des Seins und Werdens im biblischen Schöpfungsbericht*, coll. « Dalp-Taschenbücher », Francke-Verlag, Berne, in-16, 200 pp.

* Kroon (Sigurd) : *Ordinarium Missae, Studier kring melodierna till* Kyrie, Gloria, Sanctus *och* Agnus Dei *T.O.M. 1697 ars koralpsalmbok* (avec un résumé en français), Lunds Universitets arsskrift, Lund, 1953, C.W.K. Gleerup, in-8°, 232 pp. et 32 planches hors-texte.

Lavaud (Benoît, o.p.) : *Sectes modernes et foi catholique*, Aubier, 1954, 296 pp.

Lochet (Louis) : *Fils de l'Église*, éd. du Cerf, 1954, 257 pp.

Lortz (J.) : *Bonifatius und die Grundlegung des Abendlandes*, Steiner Verlag, 1954, Wiesbaden, 1954, 78 pp.

Ludwig (J.) : *Die Primatworte Mt. 16, 18-19 in der altkirchlichen Exegese*, Aschendorffsche Verl., Münster, 1952, 112 pp.

* *Lund 1952 : The Third World Conference on Faith and Order*, éd. Oliver S. Tomkins, DD, SM Press, London, 1953, 380 pp.

MALEVEZ (L., s.j.) : *Le Message chrétien et le Mythe, la Théologie de Rudolf Bultmann*, « Museum Lessianum », Desclée de Brouwer, 1954, 167 pp.

MASURE (E.) : *Le Signe, passage du visible à l'invisible*, Bloud et Gay, 1953, 336 pp.

* MEYER (Heinrich) : *Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen*, Bertelsmann Verlag, 1953, 87 pp.

MICHEL (A.) : *Problèmes religieux dans un pays sous régime communiste*, coll. Questions pastorales, éd. Fleurus, 1955, 86 pp.

*Moïse, L'homme de l'Alliance* (recueil d'études), Desclée et Cie, Paris, 1955, in-8°, 405 pp. avec illustrations hors-texte.

*Morale chrétienne et Requêtes contemporaines*, Casterman, 1954, 285 pp.

NASRALLAH (Mgr J.) : *Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine*, Nouvelles Éditions Latines, 1955, 107 pp.

NÉDONCELLE (M.) : *Trois aspects du Problème anglo-catholique au XVII^e siècle*, avec une analyse des trente-neuf articles, d'après Chr. Davenport et J. H. Newman, Bloud et Gay, 1951, 139 pp.

NEWMAN : *Sermons universitaires*, trad. Paul Renaudin, commentaire M. Nédoncelle, coll. « Textes newmaniens », Desclée de Brouwer, 1954, 428 pp.

* NIEBUHR (Reinhold) : *Foi et Histoire*, « Bibliothèque théologique », Delachaux et Niestlé, 1953, 231 pp.

* Πανηγύριχος τόμος (volume commémoratif du Pèlerinage de Saint-Paul en Grèce), Athènes, 1953, 645 pp.

*Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne*, témoignages, Em. Vitte, 1954, 204 pp.

* PAYNE (Robert) : *Les Pères de l'Église d'Occident*, trad. Marie Tadié, Corrêa, 1953, 280 pp.

PHILIPS (G.) : *Le rôle du laïcat dans l'Église*, Casterman, 248 pp.

PINOTEAU (R.) : *La Russie d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Les Iles d'or, 1953, 283 pp.

* POCKNEE (Cyril E.) : *The French Diocesan Hymns and their Melodies*, Faith Press, London, 1954, 162 pp.

POP (Nicolae) : *Kirche unter Hammer und Sichel, die Kirchenverfolgung in Rumänien, 1945-1951*, Morus Verlag, Berlin, 1953, 147 pp.

* ROUSE (Ruth) and NEILL (Stephen Charles) : *A History of the Ecumenical Movement*, 1517-1948, S.P.C.K., London, 1954, 822 pp.

SARTORY (D^r Thomas) : *Die Œkumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Kyrios-Verlag, Meitingen-bei-Augsburg 1955, gr. in-8°, 232 pp.

SCHAMONI (W.) : *Familienväter als geweihte Diakone*, Schöning, Paderborn, 1953, 76 pp.

* SELLERS (R. V.) : *The Council of Chalcedon, a historical and doctrinal survey*, S.P.C.K., London, 1953, 361 pp.

*Semana Española de Teologia*, XII, septembre 1952. *El Movimiento Ecumenista*, « Instituto Francisco Suarez », Madrid, 1953, 710 pp.

SHAPIRO (Henry) : *L'U.R.S.S. après Staline*, Gallimard, 1954, 254 pp.

SOIRON (R. P. Thaddée, o.f.m.) : *La condition du théologien*, traduction, coll. « Credo », Plon, 1954, 193 pp.

SOLOVIEV (Vl.) : *Una Sancta*, Schrifften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie, Deutsche Gesamtausgabe v. Wl. Szylkarski, IIIer Band, Erich Wewel, Verl., Fribourg-en-Brisgau, 1954, 470 pp.

* *South India*, The Constitution of the Church of, Colombo, 1952, 97 pp.

STEINMANN (Jean) : *Le Prophète Ézéchiel et les débuts de l'exil*, coll. « Lectio Divina », éd. du Cerf, Paris, 1955, in-8°, 324 pp.

* STUDENT CHRISTIAN ASSOCIATION OF GREECE : *Paulus-Hellas-Oikumene* (An Ecumenical Symposium), Athènes, 1951, 203 pp.

* SUNDKLER BENGT : *Church of South India, the Movement towards union*, 1900-1947, Lutterworth Press, London, 1954, 458 pp.

TAVARD (G.) : *A la rencontre du Protestantisme*, Le Centurion, 1954, 141 pp.

THILS (G.) : *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique*, Warny, Louvain, 1955, 260 pp.

* THURIAN (Max) : *Mariage et Célibat*, introd. par R. Schutz, prieur de Taizé, Delachaux et Niestlé, 1955, 153 pp.

TOLÉDANO (A.-D.) : *Histoire de l'Angleterre chrétienne*, Laffont, 1955, 332 pp.

TYCIAK (J.) : *Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente*, Herder Verlag, Fribourg-en-Brisgau, 1954, 160 pp.

CHRISTIAN UNION OF PROFESSIONAL MEN OF GREECE : *Towards a Christian Civilization*. The « Damascus » publications, Athènes, 1950, 270 pp.

UNITAS, publ. du couvent des dominicains d'Istanbul : *Notre Mère*, Istanbul, 1954, 176 pp.

VAGANAY (L.) : *Le Problème synoptique*, Desclée de Brouwer, 1954, 473 pp.

VILLAIN (R. P. M.) et BACIOCCHI (J., s.m.) : *La Vocation de l'Église*, étude biblique, Plon, 1954, 288 pp.

ZANANIRI (G.) : *Dans le mystère de l'unité, Maria Gabriella*, Casterman, 1955, 180 pp.

ZANANIRI (G.) : *Histoire de l'Église byzantine*, préface de S. Em. le cardinal Tisserant, Nouvelles Éditions Latines, 1954, 316 pp.

* ZANDER (L. A.) : *Vision and Action, the Problems of Ecumenism*, Gollancz, London, 1952, 224 pp.

* ZENKOVSKY (B.) : *Histoire de la Philosophie russe*, 2e vol. trad. du russe par C. Andronikoff, 1954, 512 pp.

Collection « Irénikon » :

BAUMSTARK (A.) : *Liturgie comparée*, Principes et méthodes pour l'étude des liturgies chrétiennes, 3e édition, revue par Dom B. Botte, éd. de Chevetogne, 1953, 288 pp.

MERCENIER (R. P. E.) et BAINDRIDGE (R. P. Dom Grégoire) : *La Prière des Églises de rite byzantin*, II, 1, fêtes fixes, réédition, éd. de Chevetogne, 1953, 442 pp.

Collection « Lex Orandi », éd. du Cerf, Paris :

BARSOTTI (Divo) : *La Parole de Dieu dans le Mystère chrétien*, 1954, 366 pp.

JUGLAR (P.-J., o.s.b.) : *Le Sacrifice de louange*, 290 pp.

JUNGMANN (J. A.) : *La grande prière eucharistique*, trad. de l'allemand par Marc Zemb, 1955, 137 pp.

KOROLEVSKIJ (C.) : *Liturgie en langue vivante, Orient et Occident*, 1955, 235 pp.

PASCHER (J.) : *L'évolution des rites sacramentels*, 70 pp.

Collection « Sources Chrétiennes », éd. du Cerf, Paris :

EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique*, II, texte grec, trad. et notes par G. Bardy, 1955, 238 pp.

LACTANCE : *De la mort des persécuteurs*, I, introd., texte critique et trad., II, commentaire de J. Moreau, 1954, 176+482 pp.

THÉODORET DE CYR : *Correspondance*, I, texte critique, introd., trad. et notes par Yvan Azéma, 1955, 137 pp.

Collection « Unam Sanctam », éd. du Cerf, Paris :

CONGAR (R. P. Y.-M.-J., o.p.) : *Jalons pour une théologie du laïcat*, 1953, 683 pp.

GRATIEUX (A.) : *Le Mouvement slavophile à la veille de la Révolution, Dimitri A. Khomiakov*, 1953, 246 pp.

MARTIMORT (A.-G.) : *Le Gallicanisme de Bossuet*, 1953, 791 pp.

*Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, 1954, 263 pp.

---

*Cum permissu superiorum.*

Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). *Le Gérant* : J. DUMONT.

D. L., 4e trimestre 1955. — Imprimeur, n° 1363.

# ISTINA

[illegible]

Rédaction [illegible] Centre d'Études « Istina », 25, boulevard d'A[illegible] [illegible] (Seine).

Conditions [illegible]

[illegible] ..... 1.200 fr.
[illegible] ..... 1.500 fr.
[illegible] ..... 2.000 fr.
[illegible] ..... 400 fr.

Paiement :

par chèque [illegible] Banque française sur Paris, à l'ordre du C[illegible]

par versement [illegible] postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard [illegible]-sur-Seine.

Nos abonnés [illegible] peuvent s'adresser a :

*Allemagne* [illegible] Weingartenstr. 8, Offenburg, Bade.
*Grande-Bretagne* [illegible] 37 Broad Street, Oxford.
[illegible] Street, Londres W.C. 2.
*Grèce* : [illegible] 2, rue Sina, Athènes.
*Pays-Bas* [illegible] Oude Gracht 74, Haarlem.
*Liban* [illegible]
[illegible] B.P. 566, Beyrouth.
*Canada* [illegible] Montréal 34.
*États-Unis* [illegible] 51 East 10 th Street, New-York.
*Rép. Argentine* [illegible] du Rhône français. Talcahuano 856, Buenos-Aires.


---

## SOMMAIRE


Istina : Le Primauté de Pierre ..... 257

[illegible] ET OCCIDENT

Mgr Cassidy : [illegible] et l'Église dans le Nouveau Testament [illegible] de la Primauté ..... 261

P. Benoit : La [illegible] Pierre selon le Nouveau Testament. 305

A.-M. Dubarle [illegible] de Pierre dans Mt., xvi, 17-19 ..... 335

P. Dreyfus : La [illegible] Pierre à la lumière de la théologie biblique d'Israël ..... 338

[illegible] DE L'ŒCUMÉNISME

René Brandon [illegible] autour du *Saint Pierre* du [illegible] ..... 347

Istina : Quelques [illegible] la présente controverse ..... 373

Ouvrages reçus ..... 381

Imprimé en France.